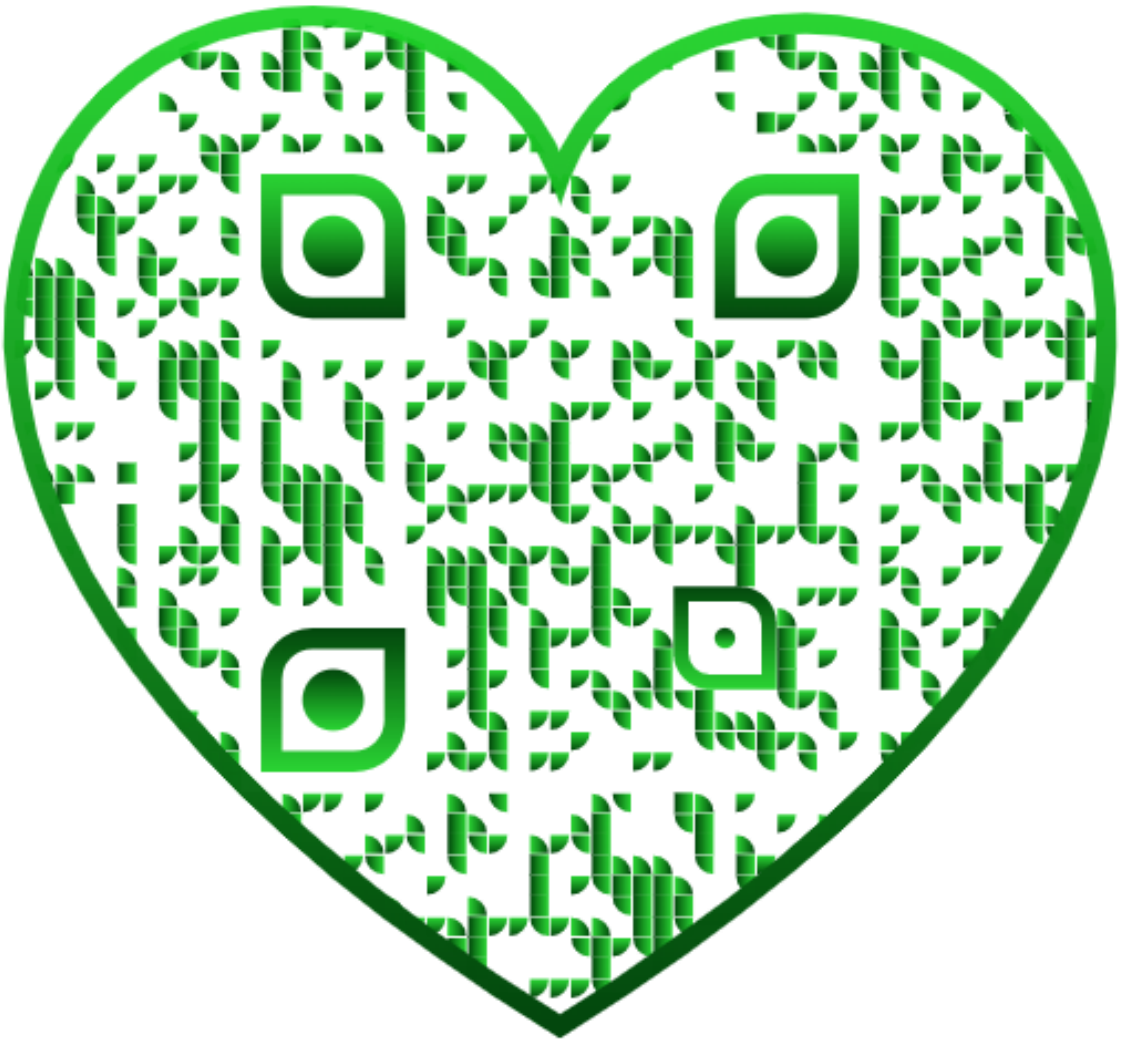
Pierre Hadot

# Qu'est-ce que la philosophie antique ?

folio essais
INÉDIT



# Pierre Hadot
# Qu'est-ce que la philosophie antique ?

Qu'est-ce que la philosophie antique ?
À cette question, la tradition universitaire répond par une histoire des doctrines et des systèmes – réponse d'ailleurs très tôt induite par la volonté du christianisme de s'arroger la sagesse comme l'ascèse.
À cette question, Pierre Hadot apporte une réponse tout à fait nouvelle : depuis Socrate et Platon, peut-être même depuis les présocratiques, jusqu'au début du christianisme, la philosophie procède toujours d'un choix initial pour un mode de vie, d'une vision globale de l'univers, d'une décision volontaire de vivre le monde avec d'autres, en communauté ou en école. De cette conversion de l'individu découle le discours philosophique qui dira l'option d'existence comme la représentation du monde.
La philosophie antique n'est donc pas un système, elle est un exercice préparatoire à la sagesse, elle est un exercice spirituel.

Olga Deineko, *Composition suprématiste.*
Musée régional d'Art, Toula. Droits réservés.

9 782070 327607
folio essais

ISBN 2-07-032760-4 A 32760 catégorie J

COLLECTION
FOLIO/ESSAIS

Pierre Hadot

# Qu'est-ce que la philosophie antique ?

Gallimard

© *Éditions Gallimard, 1995.*

Pierre Hadot est depuis 1991 professeur honoraire au Collège de France. Ses recherches se sont concentrées tout d'abord sur les rapports entre hellénisme et christianisme, puis sur la mystique néoplatonicienne et la philosophie d'époque hellénistique. Elles se sont maintenant orientées vers une description générale du phénomène spirituel que représente la philosophie.

*À la mémoire d'A.-J. Voelke*

Le temps viendra où l'on préférera pour se perfectionner en morale et en raison, recourir aux *Mémorables* de Xénophon, plutôt qu'à la Bible et où l'on se servira de Montaigne et d'Horace comme de guides sur la voie qui mène à la compréhension du sage et du médiateur le plus simple et le plus impérissable de tous, Socrate.

*Nietzsche* [1]

Les anciens philosophes grecs, comme Épicure, Zénon, Socrate, etc., sont restés plus fidèles à la véritable Idée du philosophe que cela ne s'est fait dans les temps modernes.

Quand vas-tu enfin commencer à vivre vertueusement, disait Platon à un vieillard qui lui racontait qu'il écoutait des leçons sur la vertu. — Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut aussi une bonne fois penser à l'application. Mais aujourd'hui on prend pour

1. Voir les références, p. 425.

un rêveur, celui qui vit d'une manière conforme à ce qu'il enseigne.

*Kant*

C'est le désir qui engendre la pensée.

*Plotin*

Quelle place le philosophe tiendra-t-il dans la cité ? Ce sera celle d'un sculpteur d'homme.

*Simplicius*

Les résultats de toutes les écoles et de toutes leurs expériences nous reviennent en légitime propriété. Nous ne nous ferons pas scrupule d'adopter une recette stoïcienne, sous prétexte que nous avons auparavant tiré profit de recettes épicuriennes.

*Nietzsche*

Il est plus important de vouloir faire le bien que de connaître la vérité.

*Pétrarque*

Je pense qu'il n'y a personne qui ait rendu plus mauvais service au genre humain que ceux qui ont appris la philosophie comme un métier mercenaire.

*Sénèque*

On ne s'imagine Platon et Aristote qu'avec de grandes robes de pédants. C'étaient des gens honnêtes et, comme les autres, riant avec leurs amis ; et, quand ils se sont divertis à faire leurs Lois et leur Politique, ils l'ont fait

en se jouant ; c'était la partie la moins philosophe et la moins sérieuse de leur vie, la plus philosophe était de vivre simplement et tranquillement.

*Pascal*

Si les théories philosophiques te séduisent, assieds-toi et retourne-les en toi-même. Mais ne t'appelle jamais philosophe et ne souffre pas qu'un autre te donne ce nom.

*Épictète*

Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes.

*Thoreau*

Sans la vertu, Dieu n'est qu'un mot.

*Plotin*

Je n'ay rien fait d'aujourd'huy. — Quoy? avez vous pas vescu? C'est non seulement la fondamentale mais la plus illustre de vos occupations.

*Montaigne*

Le lecteur trouvera à la fin de l'ouvrage :

1) une bibliographie se rapportant aux références aux auteurs antiques qui ont été données dans les notes,

2) un choix volontairement restreint d'études pouvant compléter, sur certains aspects de la philosophie antique, les indications bibliographiques qui ont été données dans les notes,

3) une chronologie permettant de situer les uns par rapport aux autres les philosophes antiques cités dans ce livre.

# AVANT-PROPOS

On réfléchit assez rarement sur ce qu'est en elle-même la philosophie [1]. Il est effectivement extrêmement difficile de la définir. Aux étudiants en philosophie, on fait surtout connaître *des* philosophies. Le programme d'agrégation leur propose régulièrement, par exemple, Platon, Aristote, Épicure, les Stoïciens, Plotin, et, après les « ténèbres » du Moyen Âge, trop souvent ignorées des programmes officiels, Descartes, Malebranche, Spinoza, Leibniz, Kant, Hegel, Fichte, Schelling, Bergson et quelques contemporains. Pour l'examen, il faudra rédiger une dissertation qui montrera que l'on connaît bien les problèmes que posent les théories de tel ou tel auteur. Une autre dissertation témoignera de la capacité que l'on a de réfléchir sur un

1. Signalons l'ouvrage de G. Deleuze et F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Paris, 1991, qui est très éloigné dans son esprit et sa méthode du présent ouvrage, et le petit livre d'A. Philonenko, *Qu'est-ce que la philosophie ? Kant et Fichte*, Paris, 1991, qui, d'une manière très intéressante, pose à propos de lettres de Fichte et de Kant le problème de l'essence de la philosophie. On trouvera dans l'*Historisches Wörterbuch der Philosophie*, t. 7 (P-Q), Bâle, 1989, col. 572-927, un remarquable ensemble d'études sur la définition de la philosophie depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours.

problème qualifié de « philosophique », parce qu'il a été en général traité par les philosophes anciens ou contemporains. En soi, il n'y a rien à redire à cela. C'est bien, semble-t-il, en étudiant les philosophies que l'on peut avoir une idée de la philosophie. Pourtant l'histoire de la « philosophie » ne se confond pas avec l'histoire des philosophies, si l'on entend par « philosophies » les discours théoriques et les systèmes des philosophes. À côté de cette histoire, il y a place en effet pour une étude des comportements et de la vie philosophiques.

Le présent ouvrage voudrait précisément essayer de décrire dans ses traits généraux et communs le phénomène historique et spirituel que représente la philosophie antique. Le lecteur me dira : pourquoi se limiter à la philosophie antique, qui est si loin de nous ? J'aurais plusieurs réponses à lui faire. Tout d'abord, c'est un domaine dans lequel j'espère avoir acquis une certaine compétence. En second lieu, comme le disait Aristote, pour comprendre les choses, il faut les voir en train de se développer [1], il faut les prendre à leur naissance. Si nous parlons maintenant de « philosophie », c'est parce que les Grecs ont inventé le mot *philosophia*, qui veut dire « amour de la sagesse », et c'est parce que la tradition de la *philosophia* grecque s'est transmise au Moyen Âge, puis aux Temps Modernes. Il s'agit donc de ressaisir le phénomène à son origine en prenant bien conscience du fait que la philosophie est un phénomène historique qui a commencé dans le temps et a évolué jusqu'à nos jours.

1. Aristote, *Politique*, I, 2, 1252 a 24.

J'ai l'intention de montrer dans mon livre la différence profonde qui existe entre la représentation que les Anciens se faisaient de la *philosophia* et la représentation que l'on se fait de nos jours, habituellement, de la philosophie, tout au moins dans l'image qui en est donnée aux étudiants à cause des nécessités de l'enseignement universitaire. Ils ont l'impression que tous les philosophes qu'ils étudient se sont tour à tour évertués à inventer, chacun d'une manière originale, une nouvelle construction systématique et abstraite, destinée à expliquer, d'une manière ou d'une autre, l'univers, ou tout au moins, s'il s'agit de philosophes contemporains, qu'ils ont cherché à élaborer un discours nouveau sur le langage. De ces théories que l'on pourrait appeler de « philosophie générale », découlent, dans presque tous les systèmes, des doctrines ou des critiques de la morale qui tirent en quelque sorte les conséquences, pour l'homme et pour la société, des principes généraux du système et invitent ainsi à faire un certain choix de vie, à adopter une certaine manière de se comporter. Le problème de savoir si ce choix de vie sera effectif est tout à fait secondaire et accessoire. Cela n'entre pas dans la perspective du discours philosophique.

Je pense qu'une telle représentation est une erreur si on l'applique à la philosophie de l'Antiquité. Évidemment, il ne s'agit pas de nier l'extraordinaire capacité des philosophes antiques à développer une réflexion théorique sur les problèmes les plus subtils de la théorie de la connaissance ou de la logique ou de la physique. Mais cette activité théorique doit être située dans une perspective différente de celle qui correspond à la représentation courante que l'on se fait de la philosophie. Tout d'abord, au moins depuis Socrate,

l'option pour un mode de vie ne se situe pas à la fin du processus de l'activité philosophique, comme une sorte d'appendice accessoire, mais bien au contraire, à l'origine, dans une complexe interaction entre la réaction critique à d'autres attitudes existentielles, la vision globale d'une certaine manière de vivre et de voir le monde, et la décision volontaire elle-même; et cette option détermine ainsi jusqu'à un certain point la doctrine elle-même et le mode d'enseignement de cette doctrine. Le discours philosophique prend donc son origine dans un choix de vie et une option existentielle et non l'inverse. En second lieu, cette décision et ce choix ne se font jamais dans la solitude : il n'y a jamais ni philosophie ni philosophes en dehors d'un groupe, d'une communauté, en un mot d'une « école » philosophique et, précisément, une école philosophique correspond alors avant tout au choix d'une certaine manière de vivre, à un certain choix de vie, à une certaine option existentielle, qui exige de l'individu un changement total de vie, une conversion de tout l'être, finalement à un certain désir d'être et de vivre d'une certaine manière. Cette option existentielle implique à son tour une certaine vision du monde, et ce sera la tâche du discours philosophique de révéler et de justifier rationnellement aussi bien cette option existentielle que cette représentation du monde. Le discours philosophique théorique naît donc de cette option existentielle initiale et il y reconduit, dans la mesure où, par sa force logique et persuasive, par l'action qu'il veut exercer sur l'interlocuteur, il incite maîtres et disciples à vivre réellement en conformité avec leur choix initial, ou bien il est en quelque sorte la mise en application d'un certain idéal de vie.

Je veux dire, donc, que le discours philosophique doit être compris dans la perspective du mode de vie dont il est à la fois le moyen et l'expression et, en conséquence, que la philosophie est bien avant tout une manière de vivre, mais qui est étroitement liée au discours philosophique. Un des thèmes fondamentaux de ce livre sera la distance qui sépare la philosophie de la sagesse. La philosophie n'est qu'exercice préparatoire à la sagesse. Il ne s'agit pas d'opposer d'une part la philosophie comme un discours philosophique théorique et d'autre part la sagesse comme le mode de vie silencieux, qui serait pratiqué à partir du moment où le discours aurait atteint son achèvement et sa perfection; c'est le schéma que propose É. Weil [1] quand il écrit :

*Le philosophe n'est pas « sage » : il n'a pas (ou n'est pas) la sagesse, il parle et quand bien même son discours n'aurait pour seul but que de se supprimer, n'empêche qu'il parlera jusqu'au moment où il aura abouti et en dehors des instants parfaits où il aura abouti.*

Il y aurait là une situation analogue à celle du *Tractatus logico-philosophicus* de Wittgenstein, où le discours philosophique du *Tractatus* se dépasse finalement dans une sagesse silencieuse [2]. La philosophie antique admet bien, d'une manière ou d'une autre, depuis le *Banquet* de Platon, que le philosophe n'est pas sage, mais elle ne se considère pas comme un pur discours qui s'arrêterait au moment où la

1. É.Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, 1950, p. 13.
2. Cf. sur ce point Gottfried Gabriel, « La logique comme littérature? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein », *Le Nouveau Commerce*, 82-83, 1992, p. 84.

sagesse apparaîtrait, elle est à la fois et indissolublement discours et mode de vie, discours et mode de vie qui tendent vers la sagesse sans jamais l'atteindre. Mais il est vrai aussi que le discours de Platon, d'Aristote ou de Plotin s'arrête au seuil de certaines expériences, qui, si elles ne sont pas la sagesse, en sont une sorte d'avant-goût.

Il ne faudrait pas non plus opposer mode de vie et discours, comme s'ils correspondaient respectivement à la pratique et à la théorie. Le discours peut avoir un aspect pratique, dans la mesure où il tend à produire un effet sur l'auditeur ou le lecteur. Quant au mode de vie, il peut être, non pas théorique, évidemment, mais théorétique, c'est-à-dire contemplatif.

Pour être clair, il me faut préciser que j'entends le mot « discours » au sens philosophique de « pensée discursive » exprimée dans le langage écrit ou oral, et non pas dans le sens, répandu de nos jours, de « manière de parler révélant une attitude » (« discours raciste » par exemple). Par ailleurs, je me refuse à confondre langage et fonction cognitive. Je citerais à ce propos les lignes très éclairantes de J. Ruffié [1] :

*En fait, l'on peut parfaitement penser et connaître sans langage et peut-être, à certains égards, connaître mieux. La pensée se reconnaît à la capacité de définir une conduite raisonnable, à la faculté de représentation mentale et d'abstraction. L'animal (capable de distinguer la forme triangulaire, ou certaines combinaisons d'objets) pense, tout comme le*

1. J. Ruffié, *De la biologie à la culture*, Paris, 1976, p. 357.

*jeune enfant qui ne parle pas encore ou le sourd-muet qui n'a pas été éduqué [...] L'étude clinique démontre qu'il n'y a pas de corrélation entre le développement du langage et celui de l'intelligence : un déficient intellectuel peut bien parler, un aphasique être très intelligent [...] Et chez l'homme normal, les facultés d'élaboration paraissent quelquefois plus ou moins écrasées par les facultés d'expression. Les grandes découvertes semblent se faire indépendamment du langage, à partir de schémas* (patterns) *élaborés dans le cerveau.*

J'insiste sur ce point parce que nous rencontrerons au cours de ce livre des situations dans lesquelles l'activité philosophique continue à s'exercer, bien que le discours ne puisse pas exprimer cette activité.

Il ne s'agit pas d'opposer et de séparer d'une part la philosophie comme mode de vie et d'autre part un discours philosophique qui serait en quelque sorte extérieur à la philosophie. Bien au contraire, il s'agit de montrer que le discours philosophique fait partie du mode de vie. Mais en revanche, il faut reconnaître que le choix de vie du philosophe détermine son discours. Cela revient à dire que l'on ne peut considérer les discours philosophiques comme des réalités qui existeraient en elles-mêmes et pour elles-mêmes, et en étudier la structure indépendamment du philosophe qui les a développés. Peut-on séparer le discours de Socrate de la vie et de la mort de Socrate ?

Une notion apparaîtra souvent dans les pages qui suivent, celle d'exercices spirituels [1]. Je désigne par

1. J.-P. Vernant emploie aussi ce terme dans *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. I, Paris, 1971, p. 96.

ce terme des pratiques, qui pouvaient être d'ordre physique, comme le régime alimentaire, ou discursif, comme le dialogue et la méditation, ou intuitif, comme la contemplation, mais qui étaient toutes destinées à opérer une modification et une transformation dans le sujet qui les pratiquait. Le discours du maître de philosophie pouvait d'ailleurs prendre lui-même la forme d'un exercice spirituel, dans la mesure où ce discours était présenté sous une forme telle que le disciple, en tant qu'auditeur, lecteur ou interlocuteur, pouvait progresser spirituellement et se transformer intérieurement.

Notre démonstration se développera en trois étapes. La première consistera à retracer l'histoire des premiers emplois du mot *philosophia* et à comprendre le sens de la définition philosophique de ce mot par Platon, lorsque, dans le *Banquet*, il a défini la *philosophia* comme le désir de la sagesse. Ensuite, nous essaierons de retrouver les caractéristiques des différentes philosophies de l'Antiquité considérées dans leur aspect de mode de vie, ce qui nous conduira finalement à étudier les traits communs qui les unissent. Dans un troisième temps, nous tenterons d'exposer pour quelle raison et dans quelle mesure la philosophie a été conçue à partir du Moyen Âge comme une activité purement théorique. Nous nous demanderons, finalement, s'il est possible de revenir à l'idéal antique de la philosophie. Pour justifier nos affirmations, nous nous appuierons beaucoup sur les textes des philosophes anciens. Ce sera, je pense, rendre service aux étudiants qui n'ont pas toujours facilement accès aux sources.

Les réflexions que je présente au lecteur sont le fruit de longs travaux consacrés aux philosophes et à la philosophie antiques. Deux livres m'ont beaucoup influencé au cours de ces recherches. C'est tout d'abord l'ouvrage intitulé *Seelenführung* (*Direction des âmes*) de P. Rabbow [1], paru en 1954, qui exposait les différentes formes que pouvaient prendre ces pratiques chez les épicuriens et chez les stoïciens, et qui avait également le mérite de marquer la continuité qui existe entre la spiritualité antique et la spiritualité chrétienne, mais en se limitant peut-être trop exclusivement aux aspects rhétoriques des exercices spirituels. C'est ensuite l'ouvrage de ma femme, qui avait écrit, avant de me connaître, un livre sur Sénèque et la tradition de la direction de conscience gréco-romaine [2], qui replaçait l'œuvre du philosophe stoïcien dans la perspective générale de la philosophie antique.

J'ai eu le plaisir de rencontrer deux philosophes, qui, chacun d'une manière indépendante de moi, étaient intéressés eux aussi par ces problèmes : le très regretté A.-J. Voelke [3], dont les études sur la philosophie comme thérapie de l'âme ont été publiées récemment, et mon collègue polonais J. Domański [4],

1. P. Rabbow, *Seelenführung, Methodik der Exerzitien in der Antike*, Munich, 1954.

2. Ilsetraut Hadot, *Seneca und die griechisch-römische Tradition der Seelenleitung*, Berlin, 1969 (présenté comme dissertation doctorale en 1965, publié, sans modification, beaucoup plus tard).

3. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, préface de P. Hadot, Fribourg-Paris, 1993.

4. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie. Les controverses du Moyen Âge et du début de la Renaissance*, préface de P. Hadot, Fribourg-Paris, à paraître en 1996.

dont l'ouvrage sur la conception de la philosophie au Moyen Âge et à la Renaissance va paraître prochainement ; il y montre comment la conception antique de la philosophie a été occultée, mais seulement partiellement, au Moyen Âge et comment elle a revécu à la Renaissance, par exemple chez Pétrarque et chez Érasme. Par ailleurs, je crois que mon article intitulé « Exercices spirituels et philosophie antique », paru en 1977, a exercé une influence sur l'idée que M. Foucault se faisait de la « culture de soi [1] ». J'ai dit ailleurs les convergences et les divergences qui existaient entre nous [2].

Je dois exprimer de tout cœur toute ma reconnaissance à Éric Vigne qui m'a proposé d'écrire cet ouvrage, qui m'en a conseillé le plan et qui a eu avec moi une patience exemplaire. Par ses conseils et ses écrits, ma chère collègue R. Hamayon m'a éclairé sur les problèmes très complexes que pose le chamanisme. Qu'elle trouve ici l'expression de ma profonde gratitude ! Mes remerciements très chaleureux vont tout spécialement à Sylvie Simon, ainsi qu'à Gwenaëlle Aubry, Jeannie Carlier, Ilsetraut Hadot, qui ont relu cet ouvrage pour en éliminer, autant que possible, les maladresses et les fautes.

1. M. Foucault, *Le Souci de soi*, Paris, 1984, p. 57.
2. P. Hadot, « Réflexions sur la notion de culture de soi », *Michel Foucault philosophe. Rencontre internationale, Paris, 9, 10, 11 janvier 1988*, Paris, 1989, p. 261-269.

PREMIÈRE PARTIE

# LA DÉFINITION PLATONICIENNE DU PHILOSOPHE ET SES ANTÉCÉDENTS

# I

# LA PHILOSOPHIE AVANT LA PHILOSOPHIE

## L'*HISTORIA* DES PREMIERS PENSEURS DE LA GRÈCE

« La philosophie avant la philosophie. » En effet les mots de la famille de *philosophia* n'ont fait leur apparition qu'au v^e^ siècle avant J.-C. et elle n'a été définie philosophiquement qu'au IV^e^ siècle, par Platon; pourtant Aristote et, avec lui, toute la tradition de l'histoire de la philosophie considèrent comme des philosophes les premiers penseurs grecs [1] qui apparurent au début du VI^e^ siècle, à la périphérie de la zone d'influence grecque, dans les colonies d'Asie Mineure, exactement dans la ville de Milet : Thalès, mathématicien et technicien, l'un des Sept Sages, célèbre pour avoir prédit l'éclipse de soleil du

1. On trouvera les fragments de leurs œuvres dans *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont (cité Dumont dans les notes qui suivent), Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1988. Voir également, du même auteur, l'édition qu'il a établie pour le public étudiant, *Les Écoles présocratiques*, Paris, Gallimard, Folio Essais n° 152.

28 mai 585, puis Anaximandre et Anaximène. Ce mouvement de pensée va s'étendre à d'autres colonies grecques, cette fois celles de la Sicile et de l'Italie du Sud. C'est ainsi qu'au VI^e^ siècle, Xénophane de Colophon émigre à Élée, que Pythagore, originaire de l'île de Samos (non loin de Milet), vient se fixer à la fin du VI^e^ siècle à Crotone, puis à Métaponte. Peu à peu l'Italie du Sud et la Sicile vont devenir le centre d'une activité intellectuelle extrêmement vivante, par exemple avec Parménide et Empédocle.

Tous ces penseurs proposent une explication rationnelle du monde, et c'est là un tournant décisif dans l'histoire de la pensée. Il existait bien, avant eux, dans le Proche-Orient, et d'ailleurs aussi dans la Grèce archaïque, des cosmogonies, mais elles étaient de type mythique, c'est-à-dire qu'elles décrivaient l'histoire du monde comme une lutte entre des entités personnifiées. Elles étaient des « genèses » au sens biblique du livre de la Genèse, « livre des générations », destiné à ramener un peuple au souvenir de ses ancêtres, et à le rattacher aux forces cosmiques et aux générations des dieux. Création du monde, création de l'homme, création du peuple, tel est l'objet des cosmogonies. Comme l'a bien montré G. Naddaf [1], si les premiers penseurs grecs substituent à cette narration mythique une théorie rationnelle du monde, ils n'en conservent pas moins le schéma ternaire qui structurait les cosmogonies mythiques. Ils proposent une théorie de l'origine du monde, de l'homme et de la cité. Cette théo-

1. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution du concept grec de* phusis, Leviston-Queenston-Lampeter, The Edwin Mellen Press, 1992.

rie est rationnelle parce qu'elle cherche à expliquer le monde non pas par une lutte entre des éléments, mais par une lutte entre des réalités « physiques » et la prédominance de l'une sur les autres. Cette transformation radicale se résume d'ailleurs dans le mot grec *phusis*, qui, à son origine, signifie à la fois le commencement, le déroulement et le résultat du processus par lequel une chose se constitue. L'objet de leur démarche intellectuelle, démarche qu'ils appellent enquête [1], *historia*, c'est la *phusis* universelle.

Les théories rationnelles, dans toute la tradition philosophique grecque, seront influencées par ce schéma cosmogonique originel. Nous ne donnerons ici que l'exemple de Platon qui, dans la suite de dialogues intitulés le *Timée*, le *Critias* et l'*Hermocrate* (projeté, mais que les *Lois* remplaceront), a voulu à son tour écrire un grand traité sur la *phusis*, dans toute son extension, depuis l'origine du monde et de l'homme jusqu'à l'origine d'Athènes. Ici encore, nous retrouvons un livre des « générations » qui ramène les Athéniens au souvenir de leur origine et de leurs ancêtres pour les enraciner dans l'ordre universel et l'acte fondateur du Dieu créateur. Platon ne s'en cache d'ailleurs pas : il propose, dans le *Timée*, ce qu'il appelle une fable vraisemblable, en introduisant la figure mythique du Démiurge qui produit le Monde en regardant le Modèle éternel que sont les Idées [2]. Dans le livre X des *Lois*, Platon ne se

1. Héraclite, *Fragment* 35, Dumont, p. 154; Platon, *Phédon*, 96 a 7.

2. Cf. P. Hadot, « Physique et poésie dans le *Timée* de Platon », *Revue de Théologie et de Philosophie*, 115, 1983, p. 113-133; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, p. 341-442.

contente plus de proposer un récit mythique, il veut fonder sa cosmogonie sur une démonstration rigoureuse qui s'appuie sur des arguments acceptables par tous. Dans cet effort rationnel, Platon revient explicitement à la notion de *phusis*, conçue comme « nature-processus » par les premiers penseurs grecs, en insistant pour sa part sur le caractère primordial, originel, de ce processus. Mais, pour Platon [1], ce qui est primordial et originel, c'est le mouvement et le processus qui s'engendre lui-même, qui est automoteur, c'est-à-dire l'âme. Au schéma évolutionniste se substitue ainsi un schéma créationniste : l'univers ne naît plus de l'automatisme de la *phusis* mais de la rationalité de l'âme et l'âme en tant que principe *premier*, antérieur à tout, s'identifie ainsi à la *phusis*.

## LA *PAIDEIA*

On peut parler aussi de philosophie avant la philosophie à propos d'un autre courant de la pensée grecque présocratique : je veux parler des pratiques et des théories se rapportant à une exigence fondamentale de la mentalité grecque, le désir de former et d'éduquer [2], le souci de ce que les Grecs appelaient

1. Cf. G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, p. 443-535.

2. Sur les débuts de l'éducation morale chez les Grecs, cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 10-38, et, du même auteur, « The Spiritual Guide », *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, éd. A. H. Armstrong, New York, Crossroad, 1986, p. 436-459.

la *paideia* [1]. Dès les temps reculés de la Grèce homérique, l'éducation des jeunes gens est la grande préoccupation de la classe des nobles, de ceux qui possèdent l'*aretê*, c'est-à-dire l'excellence requise par la noblesse de sang [2], qui deviendra plus tard, chez les philosophes, la vertu, c'est-à-dire la noblesse de l'âme. Nous pouvons nous faire une idée de cette éducation aristocratique grâce aux poèmes de Théognis, qui sont un recueil de préceptes moraux [3]. Cette éducation est donnée par les adultes, dans le groupe social lui-même. On s'y exerce à acquérir les qualités : force physique, courage, sens du devoir et de l'honneur qui conviennent à des guerriers, et qui sont incarnées en de grands ancêtres divins que l'on prend pour modèles. À partir du v^e^ siècle, avec l'essor de la démocratie, les cités auront le même souci de former les futurs citoyens par les exercices du corps, gymnastique et musique, et de l'esprit. Mais la vie démocratique engendre des luttes pour le pouvoir : il faut savoir persuader le peuple, lui faire prendre telle ou telle décision dans l'assemblée. Il est

1. Pour la Grèce archaïque et Athènes jusqu'à la fin du v^e^ siècle, on consultera W. Jaeger, *Paideia. La formation de l'homme grec*, Paris, 1964. Il faut souhaiter que soit traduit en français le second tome de cet ouvrage, qui traite cette fois de Socrate et de Platon, et qui a été publié à Berlin en 1955. Voir aussi H.-I. Marrou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité*, Paris, 1950 et le chapitre « The Origins of Higher Education at Athens », dans J. P. Lynch, *Aristotle's School. A Study of a Greek Educational Institution*, University of California Press, 1972, p. 32-68.

2. Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, p. 29 et suiv., qui montre bien la différence entre l'éducation (de l'aristocrate, conforme à l'idéal de sa caste) et la culture (de l'homme tel qu'il devrait être, selon la philosophie).

3. Cf. W. Jaeger, *Paideia...*, p. 236-248.

donc nécessaire, si l'on veut devenir un chef du peuple, d'acquérir la maîtrise du langage. C'est à ce besoin que va répondre le mouvement sophistique.

## LES SOPHISTES DU V^e SIÈCLE

Avec l'essor de la démocratie athénienne au V^e siècle, toute cette activité intellectuelle, qui s'était répandue dans les colonies grecques d'Ionie, d'Asie Mineure et d'Italie du Sud, va venir se fixer à Athènes. Penseurs, professeurs, savants convergent vers cette cité, important des modes de pensée qui y étaient jusqu'alors à peu près inconnus, et qui sont plus ou moins bien accueillis. Par exemple, le fait qu'Anaxagore [1], venant d'Ionie, ait été accusé d'athéisme et ait dû s'exiler montre bien que l'esprit de recherche qui s'était développé dans les colonies grecques d'Asie Mineure était profondément insolite pour les Athéniens. Les fameux « sophistes » du V^e siècle sont souvent, eux aussi, des étrangers. Protagoras et Prodicos viennent d'Ionie, Gorgias d'Italie du Sud. Le mouvement de pensée qu'ils représentent apparaît à la fois comme une continuité et comme une rupture par rapport à ce qui l'a précédé. Continuité dans la mesure où la méthode d'argumentation de Parménide, Zénon d'Élée ou Mélissos se retrouve dans les paradoxes sophistiques, continuité aussi dans la mesure où les sophistes visent à rassembler

1. Sur les conflits entre les philosophes et la cité, cf. l'ouvrage ancien, mais toujours utile, de P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904.

tout le savoir scientifique ou historique accumulé par les penseurs qui leur sont antérieurs. Mais rupture aussi, parce que, d'une part, ils soumettent à une critique radicale ce savoir antérieur, en insistant, chacun à leur manière, sur le conflit qui oppose la nature (*phusis*) et les conventions humaines (*nomoi*) et parce que, d'autre part, leur activité est tout spécialement dirigée vers la formation de la jeunesse en vue de la réussite dans la vie politique. Leur enseignement répond à un besoin. L'essor de la vie démocratique exige que les citoyens, surtout ceux qui veulent parvenir au pouvoir, possèdent une maîtrise parfaite de la parole. Jusque-là, les jeunes gens étaient formés à l'excellence, à l'*aretê*, par la *sunousia*, c'est-à-dire par la fréquentation du monde adulte [1], sans spécialisation. Les sophistes au contraire inventent l'éducation en milieu artificiel, qui restera une des caractéristiques de notre civilisation [2]. Ce sont des professionnels de l'enseignement, avant tout des pédagogues, bien qu'il faille reconnaître la remarquable originalité d'un Protagoras, d'un Gorgias ou d'un Antiphon, par exemple. Moyennant un salaire, ils enseignent à leurs élèves les recettes qui leur permettront de persuader les auditeurs, de défendre avec autant d'habileté le pour et le contre (antilogie). Platon et Aristote leur repro-

1. Sur la *sunousia*, cf. Platon, *Apologie*, 19 e.

2. On trouvera les fragments des sophistes dans *Les Présocratiques* (cité p. 27, n. 1), p. 981-1178 et dans J.-P. Dumont, *Les Sophistes. Fragments et témoignages*, Paris, 1969. Sur les sophistes, cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985; J. de Romilly, *Les grands sophistes dans l'Athènes de Périclès*, Paris, 1988; G. Naddaf, *L'origine et l'évolution...*, p. 267-338; J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 38-46; B. Cassin, *L'Effet sophistique*, Paris, 1995.

cheront d'être des commerçants en matière de savoir, des négociants en gros et en détail [1]. Ils enseignent d'ailleurs non seulement la technique du discours qui persuade, mais aussi tout ce qui peut servir à atteindre la hauteur de vue qui séduit toujours un auditoire, c'est-à-dire la culture générale, et il s'agit là aussi bien de science, de géométrie ou d'astronomie que d'histoire, de sociologie ou de théorie du droit. Ils ne fondent pas d'écoles permanentes, mais ils proposent, moyennant rétribution, des séries de cours, et, pour attirer les auditeurs, ils font leur propre publicité en donnant des conférences publiques, à l'occasion desquelles ils mettent en valeur leur savoir et leur habileté. Ce sont des professeurs ambulants, qui font ainsi bénéficier de leur technique non seulement Athènes, mais encore d'autres cités.

Ainsi l'*aretê*, l'excellence, cette fois conçue comme compétence, qui doit permettre de jouer un rôle dans la cité, peut faire l'objet d'un apprentissage, si le sujet qui l'apprend a des aptitudes naturelles et s'y exerce suffisamment.

1. Platon, *Sophiste*, 222 a-224 d; Aristote, *Réfutations sophistiques*, 165 a 22.

# II

# L'APPARITION DE LA NOTION DE « PHILOSOPHER »

## LE TÉMOIGNAGE D'HÉRODOTE

Il est à peu près certain que les présocratiques du VII^e^ et du VI^e^ siècle av. J.-C., Xénophane ou Parménide par exemple, et même probablement, malgré certains témoignages antiques mais très discutables, Pythagore [1] et Héraclite [2], n'ont connu ni l'adjectif *philosophos*, ni le verbe *philosophein* (philosopher), à plus forte raison le mot *philosophia*. Ces mots n'apparaissent en effet, selon toute vraisemblance,

1. Opinions divergentes sur ce sujet : R. Joly, *Le thème philosophique des genres de vie dans l'Antiquité classique*, Bruxelles, 1956; W. Burkert, « Platon oder Pythagoras? Zum Ursprung des Wortes "Philosophie" », *Hermes*, t. 88, 1960, p. 159-177; C. J. de Vogel, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966, p. 15 et 96-102. Je pense avec W. Burkert que l'anecdote racontée par Héraclide du Pont (cf. Diogène Laërce, I, 12; Cicéron, *Tusculanes*, V, 8; Jamblique, *Vie de Pythagore*, 58) est une projection sur Pythagore de la notion platonicienne de *philosophia*.

2. Héraclite, B 35, Dumont, p. 134 et la note de J.-P. Dumont, p. 1236, qui émet des doutes sur l'authenticité du mot « philosophe »; de même Diels-Kranz, *Die Vorsokratiker*, t. I, Dublin-Zurich, 1969, p. 159.

qu'au v^e^ siècle, dans ce « siècle de Périclès » où Athènes brille à la fois par sa prépondérance politique et par son rayonnement intellectuel, à l'époque de Sophocle, d'Euripide, des sophistes, à l'époque aussi où, par exemple, l'historien Hérodote, originaire d'Asie Mineure, au cours de ses nombreux voyages, vient vivre dans la célèbre cité. Et précisément, c'est peut-être dans son œuvre que l'on trouve la première mention d'une activité « philosophique ». Hérodote raconte la rencontre légendaire de Solon, le législateur d'Athènes (VII^e^-VI^e^ siècle), l'un de ceux que l'on a appelés les Sept Sages, avec Crésus, le roi de Lydie. Celui-ci, fier de sa puissance et de ses richesses, s'adresse à Solon en ces termes [1] :

*Mon hôte athénien, le bruit de ta sagesse* (sophiês)*, de tes voyages, est arrivé jusqu'à nous. On nous a dit qu'ayant le goût de la sagesse* (philosopheôn)*, tu as visité beaucoup de pays, à cause de ton désir de voir.*

On entrevoit ici ce que représentent alors la sagesse et la philosophie. Les voyages que Solon a entrepris n'avaient d'autre but que de connaître, acquérir une vaste expérience de la réalité et des hommes, découvrir à la fois des contrées et des mœurs différentes. On remarquera à ce sujet qu'il semble bien que les présocratiques aient désigné leur démarche intellectuelle comme une *historia*, c'est-à-dire une enquête [2]. Une telle expérience peut faire de celui qui la possède un bon juge dans les

1. Hérodote, *Histoires*, I, 30.
2. Cf. plus haut, p. 29; si Héraclite parlait effectivement de philosophes, dans son fr. 35 (cf. p. 35, n. 2), on remarquera alors qu'il liait philosophie et enquête.

choses de la vie humaine. C'est pourquoi Crésus va demander à Solon quel est à son avis l'homme le plus heureux. Et celui-ci lui répondra que nul ne peut être dit heureux avant que l'on n'ait vu la fin de sa vie.

Hérodote révèle donc l'existence d'un mot qui était peut-être déjà à la mode, mais en tout cas devait le devenir, dans l'Athènes du v^e^ siècle, l'Athènes de la démocratie et des sophistes. D'une manière générale, depuis Homère, les mots composés en *philo-* servaient à désigner la disposition de quelqu'un qui trouve son intérêt, son plaisir, sa raison de vivre, à se consacrer à telle ou telle activité : *philo-posia*, par exemple, c'est le plaisir et l'intérêt que l'on prend à la boisson, *philo-timia*, c'est la propension à acquérir des honneurs, *philo-sophia*, ce sera donc l'intérêt que l'on prend à la *sophia* [1].

## L'ACTIVITÉ PHILOSOPHIQUE, FIERTÉ D'ATHÈNES

Les Athéniens du v^e^ siècle étaient fiers de cette activité intellectuelle, de cet intérêt pour la science et la culture qui florissaient dans leur cité. Dans l'*Oraison funèbre* que Thucydide [2] lui fait prononcer à la mémoire des premiers soldats tombés dans la

1. Sur le mot *philosophos*, voir aussi E. A. Havelock, *Preface to Plato*, Cambridge, Mass., 1963, p. 280-283 ; W. Burkert (art. cité p. 35, n. 1), p. 172.
2. Thucydide, *La Guerre du Péloponnèse*, II, 40, 1.

guerre du Péloponnèse, Périclès, l'homme d'État athénien, fait en ces termes l'éloge du mode de vie que l'on pratique à Athènes : « Nous cultivons le beau avec simplicité et nous philosophons sans manquer de fermeté. » Les deux verbes employés sont des composés de *philo-* : *philokalein* et *philosophein*. Ici, notons-le en passant, est implicitement proclamé le triomphe de la démocratie. Ce ne sont plus des personnalités d'exception ou des nobles qui parviennent à atteindre l'excellence (*aretê*), mais tous les citoyens peuvent atteindre à ce but, dans la mesure où ils aiment la beauté et où ils s'adonnent à l'amour de la *sophia*. Au début du IVe siècle, l'orateur Isocrate, dans son *Panégyrique* [1], reprendra le même thème : c'est Athènes qui a révélé au monde la philosophie.

Cette activité englobe tout ce qui se rapporte à la culture intellectuelle et générale : spéculations des présocratiques, sciences naissantes, théorie du langage, technique rhétorique, art de persuader. Parfois elle se rapporte plus précisément à l'art de l'argumentation, si l'on en juge par une allusion du sophiste Gorgias dans son *Éloge d'Hélène*. Celle-ci, disait-il, n'a pas été responsable de son acte, parce qu'elle a été conduite à agir ainsi ou bien à cause de la volonté des dieux, ou bien sous la pression de la violence, ou encore par la force de la persuasion, ou enfin par passion. Et il distingue trois formes de persuasion par le langage, dont l'une consiste, dit-il, « dans les joutes de discours philosophiques ». Il s'agit sans doute des discussions publiques dans les-

1. Isocrate, *Panégyrique*, § 47.

quelles les sophistes s'affrontaient pour montrer leur talent, en opposant leurs discours à propos de thèmes qui n'étaient pas liés à un problème particulier, juridique ou politique, mais qui relevaient de la culture générale.

## LA NOTION DE *SOPHIA*

Les mots *philo-sophos* et *philo-sophein* supposent donc une autre notion, celle de *sophia*, mais il faut bien reconnaître qu'à cette époque il n'existe pas de définition philosophique de la notion de *sophia*.

Pour définir la *sophia*, les interprètes modernes hésitent toujours entre la notion de savoir et celle de sagesse. Celui qui est *sophos* est-il celui qui sait beaucoup de choses, qui a vu beaucoup de choses, qui a beaucoup voyagé, qui a une culture encyclopédique, ou bien est-ce celui qui sait bien se conduire dans la vie, et qui est dans le bonheur? Nous aurons à le répéter souvent tout au cours de cet ouvrage, les deux notions sont loin de s'exclure : le vrai savoir est finalement un savoir-faire, et le vrai savoir-faire est un savoir faire le bien.

Depuis Homère, les mots *sophia* et *sophos* étaient employés dans les contextes les plus divers, à propos de conduites et de dispositions qui, apparemment, n'avaient rien à voir avec celles des « philosophes [1] ».

1. B. Gladigow, *Sophia und Kosmos*, Hildesheim, 1965; G. B. Kerferd, « The Image of the Wise Man in Greece in the

Dans l'*Iliade*, Homère [1] parle du charpentier qui, grâce aux conseils d'Athéna, s'y connaît en toute *sophia*, c'est-à-dire en tout savoir-faire. D'une manière analogue, l'hymne homérique *À Hermès* [2], après avoir narré l'invention de la lyre, ajoute que ce dieu modela lui-même l'instrument d'une *sophia*, autre que l'art de la lyre, à savoir la syrinx. Il s'agit donc ici d'un art, d'un savoir-faire musical.

À en juger par ces deux exemples, on peut se demander légitimement si, dans le cas du fabricant de navires comme dans celui du musicien, le mot *sophia* ne désigne pas de préférence des activités, des pratiques, qui sont soumises à des mesures et à des règles [3] et qui supposent un enseignement et un apprentissage, mais qui, par ailleurs, exigent aussi le concours d'un dieu, une grâce divine, qui révèle à l'artisan ou à l'artiste les secrets de fabrication et les aide dans l'exercice de leur art.

De la même manière *sophiê* est employé par Solon [4] au VII^e^ siècle av. J.-C., pour désigner l'activité poétique, qui est le fruit tout à la fois d'un long exercice et de l'inspiration des Muses. Cette puissance de la parole poétique, inspirée par les Muses et donnant son sens aux événements de la vie humaine, apparaît le plus clairement chez Hésiode, au début du VII^e^ siè-

---

Period before Plato », *Images of Man*, Mélanges Verbeke, Louvain, 1976, p. 18-28.

1. *Iliade*, 15, 411.
2. Homère, *À Hermès*, I, 511.
3. J. Bollack, « Une histoire de *sophiê* » (c.r. de Gladigow, voir p. 39, n. 1), *Revue des études grecques*, t. 81, 1968, p. 551.
4. Solon, *Élég.*, I, 52.

cle. S'il n'utilise pas littéralement le mot *sophia,* il exprime avec beaucoup de force le contenu de la sagesse poétique. Témoignage d'autant plus intéressant qu'il met en parallèle la *sophia* du poète et celle du roi [1]. Ce sont les Muses qui inspirent le roi sensé. Les Muses versent sur la langue et les lèvres de celui qu'elles ont choisi une rosée suave, un doux miel :

*Tous les gens ont les yeux sur lui, quand il rend la justice en sentences droites. Son langage infaillible sait vite, comme il faut, apaiser les plus grandes querelles.*

Les paroles du poète, elles aussi, changent les cœurs :

*Un homme porte-t-il le deuil dans son cœur novice au souci et son âme se sèche-t-elle dans le chagrin ? Qu'un chanteur, servant des Muses, célèbre les hauts faits des hommes d'autrefois ou les dieux bienheureux, habitants de l'Olympe : vite, il oublie ses déplaisirs ; de ses chagrins, il ne se souvient plus ; le présent des déesses l'en a tôt détourné.*

Ici apparaît déjà l'idée, fondamentale dans l'Antiquité, de la valeur psychagogique du discours et de l'importance capitale de la maîtrise de la parole [2]. Parole qui opère dans deux registres apparemment très différents, celui de la discussion juridique et politique : les rois rendent la justice et apaisent la querelle, et celui de l'incantation poétique : les poètes par leurs chants changent le cœur des

1. Hésiode, *Théogonie,* 80-103.

2. Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes,* p. 45-49 ; P. Lain Entralgo, *The Therapy of the Word in Classical Antiquity,* New Haven, 1970 (c.r. de F. Kudlien, dans *Gnomon,* 1973, p. 410-412).

hommes. Mnémosyné, mère des Muses, est l'« oubli des malheurs et la trêve aux soucis [1] ». Dans cette incantation, on peut déceler à la fois une esquisse de ce que seront plus tard les exercices spirituels philosophiques, qu'ils soient de l'ordre du discours ou de la contemplation. Car ce n'est pas seulement par la beauté des chants et des histoires qu'elles racontent, que les Muses font oublier les malheurs, mais c'est parce qu'elles font accéder le poète et celui qui l'écoute à une vision cosmique. Si « elles réjouissent l'esprit puissant de Zeus leur père [2] », c'est parce qu'elles lui chantent et lui font voir « ce qui est, ce qui sera, ce qui fut » et c'est précisément ce que va chanter Hésiode lui-même dans sa *Théogonie*. Une sentence épicurienne, que l'on attribue au disciple d'Épicure, Métrodore, dira : « Souviens-toi que, né mortel et avec une vie limitée, tu es monté, grâce à la science de la nature, jusqu'à l'infinité de l'espace et du temps et que tu as vu ce qui est, ce qui sera et ce qui fut [3] ». Et, avant les épicuriens, Platon, déjà, avait dit que l'âme, à qui appartiennent l'élévation de la pensée et la contemplation de la totalité du temps et de l'être, ne considérera pas la mort comme une chose à craindre [4].

La *sophia* peut d'ailleurs aussi désigner l'habileté avec laquelle on sait se conduire avec autrui, habileté qui peut aller jusqu'à la ruse et la dissimulation. Par exemple, dans le recueil de sentences codifiant

1. Hésiode, *Théogonie*, 55.
2. Hésiode, *Théogonie*, 37.
3. Cf. Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, traduit et commenté par J.-F. Balaudé, Paris, 1994, p. 210 (sentence 10).
4. Platon, *Républ.*, 486 a.

l'éducation aristocratique que Théognis, qui écrit au VI^e^ siècle av. J.-C., adresse à Cyrnos, on trouve ce conseil [1] :

*Cyrnos, livre à chacun de tes amis un aspect différent de toi-même. Nuance-toi selon les sentiments de chacun. Un jour attache-toi à l'un et puis sache à propos changer de personnage. Car l'habileté (*sophiê*) est meilleure même qu'une grande excellence (*aretê*).*

On voit donc la richesse et la variété des composantes de la notion de *sophia*. Elles se retrouvent dans la représentation légendaire et populaire, puis historique que l'on s'est faite de la figure des Sept Sages [2], dont on retrouve la trace déjà chez certains poètes du VI^e^ siècle, puis chez Hérodote et chez Platon. Thalès de Milet (fin du VII^e^-VI^e^ siècle) possède tout d'abord un savoir que nous pourrions qualifier de scientifique : il prédit l'éclipse de soleil du 28 mai 585, affirme que la terre repose sur l'eau ; mais il a également un savoir technique : on lui attribue le détournement du cours d'un fleuve ; enfin il fait preuve de clairvoyance politique : il essaie de sauver les Grecs d'Ionie, en leur proposant de former une fédération. De Pittacos de Mytilène (VII^e^ siècle) n'est attestée qu'une activité politique. Solon d'Athènes (VII^e^-VI^e^ siècle) est, lui aussi, nous l'avons vu, un homme politique, dont la législation bienfaisante laisse un long souvenir, mais c'est aussi un poète qui exprime dans ses vers son idéal éthique et politique. Chilon de Sparte, Périandre de Corinthe,

1. Théognis, *Poèmes élégiaques*, 1072 et 213.
2. B. Snell, *Leben und Meinungen der Sieben Weisen*, Munich, 1952.

Bias de Priène (tous trois du début du VI^e^ siècle) sont également des hommes politiques, célèbres par certaines lois qu'ils avaient édictées ou par leur activité oratoire et judiciaire. Les indications concernant Cléobule de Lindos sont les plus incertaines : nous savons seulement qu'on lui attribuait un certain nombre de poèmes. On attribuait à ces Sept Sages des maximes, « des mots brefs et mémorables », dit Platon [1], prononcés par chacun d'eux, lorsque, s'étant réunis à Delphes, ils voulurent offrir à Apollon, dans son temple, les prémices de leur sagesse et qu'ils lui consacrèrent les inscriptions que tout le monde répète : « Connais-toi toi-même », « Rien de trop ». Effectivement toute une liste de maximes que l'on disait être l'œuvre des Sept Sages était gravée près du temple de Delphes et l'usage de les inscrire, pour qu'elles soient lues par tous les passants dans les différentes villes grecques, était très répandu. C'est ainsi que l'on a découvert en 1966 à Aï-Khanoun, à la frontière de l'actuel Afghanistan, lors de fouilles exécutées dans une ville d'un ancien royaume grec, la Bactriane, une stèle mutilée, qui, comme l'a montré L. Robert, comportait originellement une série complète de cent quarante maximes delphiques. C'est Cléarque [2], le disciple d'Aristote, qui les avait fait graver au III^e^ siècle ap. J.-C. On voit ici l'importance que le peuple grec attachait à l'éducation morale [3].

À partir du VI^e^ siècle une autre composante va

1. Platon, *Protagoras*, 343 a-b.
2. L. Robert, « De Delphes à l'Oxus. Inscriptions grecques nouvelles de la Bactriane », *Académie des inscriptions et belles-lettres, Comptes rendus*, 1968, p. 416-457.
3. Cf. I. Hadot, « The Spiritual Guide », p. 441-444.

s'ajouter à la notion de *sophia*, avec l'essor des sciences « exactes », la médecine, l'arithmétique, la géométrie, l'astronomie. Il n'y a plus seulement des « experts » (*sophoi*) dans le domaine des arts ou de la politique, mais aussi dans le domaine scientifique. Par ailleurs, depuis Thalès de Milet, une réflexion de plus en plus précise s'est développée dans le domaine de ce que les Grecs appelaient la *phusis*, c'est-à-dire le phénomène de la croissance des êtres vivants, de l'homme, mais aussi de l'univers, réflexion qui était d'ailleurs souvent intimement mêlée, comme chez Héraclite par exemple ou surtout chez Démocrite, à des considérations éthiques.

Quant aux sophistes, ils seront appelés ainsi à cause de leur intention d'enseigner aux jeunes gens la *sophia* : « Mon métier, disait l'épitaphe de Thrasymaque, c'est la *sophia* [1]. » Pour les sophistes, le mot *sophia* signifie en premier lieu un savoir-faire dans la vie politique, mais il implique aussi toutes les composantes que nous avons entrevues, notamment la culture scientifique, au moins dans la mesure où elle fait partie de la culture générale.

1. Thrasymaque, A VIII, Dumont, p. 1072.

# III

# LA FIGURE DE SOCRATE

La figure de Socrate a eu une influence décisive sur la définition du « philosophe » que Platon propose dans son dialogue *Le Banquet* et qui est une véritable prise de conscience de la situation paradoxale du philosophe au milieu des hommes. C'est pourquoi nous devrons nous arrêter longuement non pas sur le Socrate historique, difficilement connaissable, mais sur la figure mythique de Socrate telle qu'elle a été présentée par la première génération de ses disciples.

## LA FIGURE DE SOCRATE

On a souvent comparé Socrate et Jésus [1]. Entre autres analogies, il est bien vrai qu'ils ont eu une influence historique immense, alors qu'ils ont exercé leur activité dans un espace et un temps minuscules

1. Th. Deman, *Socrate et Jésus*, Paris, 1944. Sur Socrate, cf. F. Wolff, *Socrate*, Paris, 1985; E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, Stuttgart, 1992.

par rapport à l'histoire du monde : une petite cité ou un tout petit pays, et qu'ils n'ont eu qu'un très petit nombre de disciples. Tous deux n'ont rien écrit, mais nous possédons sur eux des témoignages « oculaires » : sur Socrate, les *Mémorables* de Xénophon, les dialogues de Platon, sur Jésus, les Évangiles; et pourtant, il est très difficile pour nous de définir avec certitude ce que furent le Jésus historique et le Socrate historique. Après leur mort, leurs disciples [1] ont fondé des écoles pour diffuser leur message, mais cette fois les écoles fondées par les « socratiques » paraissent beaucoup plus différentes les unes des autres que les christianismes primitifs, ce qui laisse deviner la complexité de l'attitude socratique. Socrate a inspiré à la fois Antisthène, le fondateur de l'école cynique, qui prônait la tension et l'austérité, et qui devait influencer profondément le stoïcisme, Aristippe, le fondateur de l'école de Cyrène, pour qui l'art de vivre consistait à tirer le meilleur parti possible de la situation qui se présentait concrètement, qui ne dédaignait donc pas la détente et le plaisir et devait ainsi exercer une influence considérable sur l'épicurisme, mais il a inspiré également Euclide, le fondateur de l'école de Mégare, célèbre pour sa dialectique. Un seul de ses disciples, Platon, a triomphé pour l'histoire, soit parce qu'il a su donner à ses dialogues une impérissable valeur littéraire, soit plutôt parce que l'école qu'il avait fondée a survécu pendant des siècles en sauvant ainsi ses dialogues et en développant, ou peut-être en déformant, sa doctrine. En tout cas un

1. Lire dans F. Wolff, *Socrate*, p. 112-128, « L'album de famille », qui caractérise excellemment les différents personnages.

point semble commun à toutes ces écoles : avec elles apparaît le concept, l'idée de philosophie, conçue, nous le verrons, comme un certain discours lié à un mode de vie et comme un mode de vie lié à un certain discours.

Nous aurions peut-être une tout autre idée de ce que fut Socrate, si les œuvres produites dans toutes les écoles fondées par ses disciples avaient survécu et, tout spécialement, si toute la littérature des dialogues « socratiques », qui mettaient en scène Socrate dialoguant avec ses interlocuteurs, nous avait été conservée. Il faut bien se rappeler, en tout cas, que la donnée fondamentale des dialogues de Platon, la mise en scène de dialogues où Socrate joue, presque toujours, le rôle de l'interrogateur, n'est pas une invention de Platon, mais que ses fameux dialogues appartiennent à un genre, le dialogue « socratique », qui était une véritable mode chez les disciples de Socrate [1]. Le succès de cette forme littéraire laisse entrevoir l'impression extraordinaire que produisit sur ses contemporains et surtout sur ses disciples la figure de Socrate et la manière dont il menait ses entretiens avec ses concitoyens. Dans le cas des dialogues socratiques rédigés par Platon, l'originalité de cette forme littéraire consiste moins dans l'utilisation d'un discours divisé en questions et réponses (car le discours dialectique existait bien avant Socrate) que dans le rôle de personnage central du dialogue qui est assigné à Socrate. Il en résulte un rapport très particulier

1. Aristote, *Poétique*, 1447 b 10. Cf. C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, p. 17 et suiv.

entre l'auteur et son œuvre d'une part, entre l'auteur et Socrate d'autre part. L'auteur affecte de ne pas s'engager dans son œuvre, puisqu'il se contente apparemment de reproduire un débat qui a opposé des thèses adverses : on peut tout au plus supposer qu'il préfère la thèse qu'il fait défendre par Socrate. Il prend donc en quelque sorte le masque de Socrate. Telle est la situation que l'on trouve dans les dialogues de Platon. Jamais le « Je » de Platon n'y apparaît. L'auteur n'intervient même pas pour dire que c'est lui qui a composé le dialogue et il ne se met pas non plus en scène dans la discussion entre les interlocuteurs. Mais évidemment il ne précise pas non plus ce qui revient à Socrate et ce qui revient à lui-même dans les propos qui sont tenus. Il est donc souvent extrêmement difficile de distinguer dans certains dialogues la part socratique et la part platonicienne. Socrate apparaît ainsi, peu de temps après sa mort, comme une figure mythique. Mais c'est précisément ce mythe de Socrate qui a marqué d'une empreinte indélébile toute l'histoire de la philosophie.

## LE NON-SAVOIR SOCRATIQUE ET LA CRITIQUE DU SAVOIR SOPHISTIQUE

Dans son *Apologie de Socrate*, dans laquelle Platon reconstitue à sa manière le discours que Socrate prononça devant ses juges lors du procès où il fut condamné, celui-ci raconte comment l'un de ses amis, Chéréphon [1], avait demandé à l'oracle de

1. Platon, *Apol.*, 20-23.

Delphes s'il y avait quelqu'un de plus sage (*sophos*) que Socrate, et l'oracle avait répondu que nul n'était plus sage que Socrate. Ce dernier se demande alors ce que l'oracle a bien voulu dire et il se lance dans une longue enquête auprès des gens qui, selon la tradition grecque dont nous avons parlé au chapitre précédent, possèdent la sagesse, c'est-à-dire le savoir-faire, hommes d'État, poètes, artisans, pour découvrir quelqu'un de plus sage que lui. Il s'aperçoit alors que tous ces gens croient tout savoir alors qu'ils ne savent rien. Il en conclut alors que s'il est le plus sage, c'est parce que, pour sa part, il ne croit pas savoir ce qu'il ne sait pas. Ce que l'oracle a voulu dire, c'est donc que le plus savant des humains, c'est « celui qui sait qu'il ne vaut rien pour ce qui est du savoir [1] ». Telle sera précisément la définition platonicienne du philosophe dans le dialogue intitulé le *Banquet* : le philosophe ne sait rien, mais il est conscient de son non-savoir.

La tâche de Socrate, celle qui lui a été confiée, dit l'*Apologie*, par l'oracle de Delphes, c'est-à-dire finalement par le dieu Apollon, ce sera donc de faire prendre conscience aux autres hommes de leur propre non-savoir, de leur non-sagesse. Pour réaliser cette mission, Socrate va, lui-même, prendre l'attitude de quelqu'un qui ne sait rien, c'est-à-dire celle de la naïveté. C'est la fameuse ironie socratique : l'ignorance feinte, l'air candide avec lequel, par exemple, il a enquêté pour savoir si quelqu'un était plus savant que lui. Comme dit un personnage de la *République* [2] :

1. *Apol.*, 23 b.
2. Platon, *Républ.*, 337 a.

*Voilà bien l'ironie ordinaire de Socrate ! Je le savais, moi, et j'avais prédit à la compagnie que tu refuserais de répondre, que tu feindrais l'ignorance et que tu ferais tout plutôt que de répondre, si on te posait une question.*

C'est pourquoi, dans les discussions, Socrate est toujours l'interrogateur : « c'est qu'il avoue ne rien savoir », comme le remarque Aristote [1]. « Socrate, se dépréciant lui-même, nous dit Cicéron, concédait plus qu'il ne fallait aux interlocuteurs qu'il voulait réfuter : ainsi, pensant une chose et en disant une autre, il prenait plaisir à user habituellement de cette dissimulation que les Grecs appellent "ironie [2]". » À vrai dire, il ne s'agit pas là d'une attitude artificielle, d'un parti pris de dissimulation, mais d'une sorte d'humour qui refuse de prendre totalement au sérieux aussi bien les autres que soi-même, parce que, précisément, tout ce qui est humain, et même tout ce qui est philosophique, est chose bien peu assurée, dont on ne peut guère s'enorgueillir. La mission de Socrate est donc de faire prendre conscience aux hommes de leur non-savoir. Il s'agit ici d'une révolution dans la conception du savoir. Sans doute, Socrate peut s'adresser, et il le faisait volontiers, aux profanes qui n'ont qu'un savoir conventionnel, qui n'agissent que sous l'influence de préjugés sans fondement réfléchi, afin de leur mon-

1. Aristote, *Réfut. Sophist.*, 183 b 8.

2. Cicéron, *Lucullus*, 5, 15. Sur l'ironie socratique, cf. R. Schaerer, « Le mécanisme de l'ironie dans ses rapports avec la dialectique », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 48, 1941, p. 181-209 ; V. Jankélévitch, *L'Ironie*, Paris, 1964 ; voir aussi G. W. F. Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. II, Paris, 1971, p. 286 et suiv.

trer que leur prétendu savoir ne repose sur rien. Mais il s'adresse surtout à ceux qui sont persuadés par leur culture de posséder « le » savoir. Jusqu'à Socrate, il y avait eu deux types de personnages de ce genre : d'une part les aristocrates du savoir, c'est-à-dire les maîtres de sagesse ou de vérité, comme Parménide, Empédocle ou Héraclite, qui opposaient leurs théories à l'ignorance de la foule, d'autre part, les démocrates du savoir, qui prétendaient pouvoir vendre le savoir à tout le monde : on aura reconnu les sophistes. Pour Socrate, le savoir n'est pas un ensemble de propositions et de formules que l'on peut écrire, communiquer, ou vendre toutes faites; comme le montre le début du *Banquet* [1], Socrate arrive en retard, parce qu'il est resté à méditer, immobile et debout, « appliquant son esprit à lui-même ». Aussi lorsqu'il fait son entrée dans la salle, Agathon, qui est l'hôte, le prie de venir s'asseoir près de lui, afin que, « à ton contact, dit-il, je puisse faire mon profit de cette trouvaille de sagesse qui vient de se présenter à toi ». « Quel bonheur ce serait, répond Socrate, si le savoir était chose de telle sorte que, de ce qui est plus plein, il pût couler dans ce qui est le plus vide. » Ce qui veut dire que le savoir n'est pas un objet fabriqué, un contenu achevé, transmissible directement par l'écriture ou par n'importe quel discours.

Quand Socrate prétend qu'il ne sait qu'une seule chose, à savoir qu'il ne sait rien, c'est donc qu'il refuse la conception traditionnelle du savoir. Sa méthode philosophique va consister, non pas à

1. *Banquet*, 174 d-175 d.

transmettre un savoir, ce qui reviendrait à *répondre* aux questions des disciples, mais bien au contraire, à *interroger* les disciples, parce que lui-même n'a rien à leur dire, rien à leur apprendre, en fait de contenu théorique de savoir. L'ironie socratique consiste à feindre de vouloir apprendre quelque chose de son interlocuteur, pour amener celui-ci à découvrir qu'il ne connaît rien dans le domaine où il prétend être savant.

Mais cette critique du savoir, apparemment toute négative, a une double signification. D'une part, elle suppose que le savoir et la vérité, comme nous l'avons déjà entrevu, ne peuvent être reçus tout faits, mais qu'ils doivent être engendrés par l'individu lui-même. C'est pourquoi Socrate affirme, dans le *Théétète*, qu'il se contente dans la discussion avec autrui de jouer le rôle d'un accoucheur. Lui-même ne sait rien et n'enseigne rien [1], mais se contente de questionner et ce sont ses questions, ses interrogations, qui aident ses interlocuteurs à accoucher de « leur » vérité. Une telle image laisse bien entendre que c'est dans l'âme elle-même que se trouve le savoir et que c'est à l'individu lui-même de la découvrir, lorsqu'il a découvert grâce à Socrate que son savoir était vide. Dans la perspective de sa propre pensée, Platon exprimera mythiquement cette idée en disant que toute connaissance est réminiscence d'une vision que l'âme a eue dans une existence antérieure. Il faudra apprendre à se ressouvenir. Chez Socrate, au contraire, la perspective est toute différente. Les questions de Socrate ne conduisent pas son inter-

1. *Théétète*, 150 d.

locuteur à savoir quelque chose, et à aboutir à des conclusions, que l'on pourrait formuler sous forme de propositions sur tel ou tel objet. Le dialogue socratique aboutit au contraire à une aporie, à l'impossibilité de conclure et de formuler un savoir. Ou plutôt, c'est parce que l'interlocuteur découvrira la vanité de son savoir qu'il découvrira en même temps sa vérité, c'est-à-dire que, passant du savoir à lui-même, il commencera à se mettre lui-même en question. Autrement dit, dans le dialogue « socratique », la vraie question qui est en jeu n'est pas *ce dont on parle*, mais *celui qui parle*, comme le dit Nicias, un personnage de Platon [1] :

*Ne sais-tu pas que celui qui approche Socrate de très près et entre en dialogue avec lui, même s'il a commencé d'abord à parler avec lui de tout autre chose, il ne s'en trouve pas moins forcé d'être entraîné en cercle par ce discours, jusqu'à ce qu'il en vienne à devoir rendre raison de lui-même aussi bien quant à la manière dont il a vécu présentement qu'à celle dont il a vécu son existence passée. Quand on en est arrivé là, Socrate ne vous laisse pas partir avant d'avoir, bien à fond et de la belle manière, soumis tout cela à l'épreuve de son contrôle [...] C'est pour moi une joie de le fréquenter. Je ne vois aucun mal à ce qu'on me rappelle que j'ai agi ou que j'agis d'une manière qui n'est pas bonne. Celui qui ne fuit pas cela sera nécessairement plus prudent dans le reste de sa vie.*

Socrate amène donc ses interlocuteurs à s'examiner, à prendre conscience d'eux-mêmes. Comme « un taon [2] », Socrate harcèle ses interlocuteurs de questions qui les mettent en question, qui les

1. *Lachès*, 187 e 6.
2. *Apol.*, 30 e

obligent à faire attention à eux-mêmes, à prendre souci d'eux-mêmes [1] :

*Quoi ! cher ami, tu es athénien, citoyen d'une ville qui est plus grande, plus renommée qu'aucune autre par sa science et sa puissance, et tu ne rougis pas de donner tes soins à ta fortune, pour l'accroître le plus possible, ainsi qu'à ta réputation et à tes honneurs ; mais quant à ta pensée, à ta vérité, à ton âme, qu'il s'agirait d'améliorer, tu ne t'en soucies pas, tu n'y songes pas !*

Il s'agit donc bien moins d'une mise en question du savoir apparent que l'on croit posséder que d'une mise en question de soi-même et des valeurs qui dirigent notre propre vie. Car en fin de compte, après avoir dialogué avec Socrate, son interlocuteur ne sait plus du tout pourquoi il agit. Il prend conscience des contradictions de son discours et de ses propres contradictions internes. Il doute de lui-même. Il en vient comme Socrate à savoir qu'il ne sait rien. Mais, ce faisant, il prend de la distance vis-à-vis de lui-même, il se dédouble, une partie de lui-même s'identifiant désormais à Socrate dans l'accord mutuel que Socrate exige de son interlocuteur à chaque étape de la discussion. En lui s'opère ainsi une prise de conscience de soi ; il se remet lui-même en question.

Le vrai problème n'est donc pas de savoir ceci ou cela, mais d'être de telle ou telle manière [2] :

*Je n'ai nul souci de ce dont se soucient la plupart des gens,*

1. *Apol.*, 29 d-e.
2. *Apol.*, 36 c.

*affaires d'argent, administration des biens, charges de stratège, succès oratoires en public, magistratures, coalitions, factions politiques. Je me suis engagé, non dans cette voie [...] mais dans celle où, à chacun de vous en particulier, je ferai le plus grand des bienfaits en essayant de lui persuader de se préoccuper moins de ce qui est à lui que* de ce qu'il est, lui, *pour se rendre aussi excellent, aussi raisonnable que possible.*

Cet appel à « être », Socrate l'exerce non seulement par ses interrogations, par son ironie, mais aussi et surtout par sa manière d'être, par son mode de vie, par son être même.

## L'APPEL DE L'« INDIVIDU » À L'« INDIVIDU »

Philosopher, ce n'est plus, comme le veulent les sophistes, acquérir un savoir, ou un savoir-faire, une *sophia*, mais c'est se mettre en question soi-même, parce que l'on éprouvera le sentiment de ne pas être ce que l'on devrait être. Telle sera la définition du philo-sophe, de l'homme désireux de la sagesse, dans le *Banquet* de Platon. Et ce sentiment lui-même proviendra du fait que l'on aura rencontré une personnalité, Socrate, qui, par sa seule présence, oblige celui qui s'approche de lui à se remettre en question. C'est ce que laisse entendre Alcibiade à la fin du *Banquet*. C'est dans cet éloge de Socrate prononcé par Alcibiade qu'apparaît pour la première fois, semble-t-il, dans l'histoire, la représentation de l'Individu, chère à Kierkegaard, de l'Individu comme

personnalité unique et inclassable. Il existe normalement, dit Alcibiade [1], différents types, dans lesquels on peut ranger les individus; par exemple, le « grand général noble et courageux », comme Achille, aux temps homériques, comme Brasidas, le chef spartiate, parmi les contemporains; ou bien le type « homme d'État éloquent et avisé » : Nestor, au temps d'Homère, Périclès, de nos jours. Mais Socrate est impossible à classer. On ne peut le comparer à aucun autre homme, tout au plus aux Silènes et aux Satyres. Il est *atopos* : étrange, extravagant, absurde, inclassable, déroutant. Dans le *Théétète*, Socrate dira de lui-même : « Je suis totalement déroutant (*atopos*) et je ne crée que de l'*aporia* (de la perplexité) [2]. »

Cette personnalité unique a quelque chose de fascinant, elle exerce une sorte d'attraction magique. Ses discours philosophiques mordent le cœur comme une vipère et provoquent dans l'âme, dit Alcibiade, un état de possession, un délire et une ivresse philosophiques, c'est-à-dire un bouleversement total [3]. Il faut bien insister sur ce point [4]. Socrate agit sur ceux qui l'écoutent, d'une manière irrationnelle, par l'émotion qu'il provoque, par l'amour qu'il inspire. Dans un dialogue écrit par un disciple de Socrate, Eschine de Sphettos, Socrate dit à propos d'Alcibiade que, si lui, Socrate, n'est pas capable d'enseigner quelque chose d'utile à Alcibiade

1. *Banquet*, 221 c-d.
2. *Théétète*, 149 a.
3. *Banquet*, 215 c et 218 b.
4. Cf. A.M. Ioppolo, *Opinione e scienza*, Naples, Bibliopolis, 1986, p. 163.

(ce qui n'a rien d'étonnant puisque Socrate ne sait rien), il croit néanmoins pouvoir le rendre meilleur, grâce à l'amour qu'il éprouve pour lui et dans la mesure où il vit avec lui [1]. Dans le *Théagès*, dialogue faussement attribué à Platon, mais écrit entre 369 et 345 av. J.-C. [2], donc probablement du vivant de Platon, un disciple dit à Socrate que, sans avoir reçu aucun enseignement de Socrate, il n'en progresse pas moins quand il est dans le même lieu que lui et lorsqu'il le touche. L'Alcibiade du *Banquet* le dit et le répète, les incantations de Socrate ont un effet troublant sur lui [3] :

*J'étais dans un tel état qu'il ne me semblait pas possible de vivre en me comportant comme je me comporte [...] Il me contraint à m'avouer à moi-même que je ne n'ai pas souci de moi-même.*

Ce n'est pas que Socrate soit plus éloquent et plus brillant que d'autres. Bien au contraire, dit Alcibiade, à la première impression ses discours paraissent complètement ridicules [4] :

*Il vous y parle d'ânes bâtés, de forgerons, de cordonniers, de corroyeurs; il a toujours l'air de répéter les mêmes phrases sur les mêmes sujets.*

Il semble qu'ici Alcibiade fasse allusion à l'argu-

1. K. Döring, « Der Sokrates des Aischines von Sphettos und die Frage nach dem historischen Sokrates », *Hermes*, t. 112, 1984, p. 16-30. Cf. aussi C. W. Müller, *Die Kurzdialoge der Appendix Platonica*, Munich, 1975, p. 233, n. 1.
2. *Théagès*, 130 d. Cf. C. W. Müller, *op. cit.*, p. 128, n. 1.
3. *Banquet*, 215 c-e; 216 a.
4. *Banquet*, 221 e.

mentation habituelle de Socrate, que l'on retrouve dans les souvenirs sur Socrate, rédigés par Xénophon [1], et qui consiste à s'étonner du fait que, pour apprendre le métier de cordonnier, ou de charpentier, ou de forgeron ou d'écuyer, on sache où aller trouver un maître et même pour dresser un cheval ou un bœuf, mais que quand il s'agit de la justice, on ne sache où aller. Dans le texte de Xénophon, Hippias le sophiste fait alors remarquer à Socrate qu'il répète toujours « les mêmes phrases sur les mêmes sujets ». Celui-ci l'admet d'autant plus volontiers que cela lui permet de faire dire à son interlocuteur que lui, Hippias, tout au contraire, s'efforce de dire toujours quelque chose de nouveau, même s'il s'agit de la justice. Socrate voudrait bien savoir ce qu'Hippias peut dire de nouveau sur un sujet qui ne devrait pas changer, mais celui-ci refuse de répondre avant que Socrate ne lui ait fait connaître d'abord son opinion sur la justice :

*Il y a assez longtemps que tu te moques des autres en interrogeant et en réfutant toujours, sans vouloir jamais rendre de compte à personne ni exposer ton opinion.*

Et Socrate de répondre :

*Je ne cesse pas de faire voir ce qui me paraît être juste. À défaut de la parole, je le fais voir par mes actes.*

Ce qui veut dire que c'est finalement l'existence et la vie de l'homme juste qui détermine le mieux ce qu'est la justice.

1. Xénophon, *Mémorables*, IV, 4, 5.

C'est l'individualité puissante de Socrate qui peut éveiller à la conscience l'individualité de ses interlocuteurs. Mais les réactions de ceux-ci sont extrêmement différentes. Nous avons vu tout à l'heure la joie que Nicias éprouvait à être mis en question par Socrate. Au contraire Alcibiade, pour sa part, essaie de résister à son influence : il n'éprouve que de la honte devant lui, et, pour échapper à cette attraction, il souhaiterait parfois la mort de celui-ci. Autrement dit, Socrate ne peut qu'inviter son interlocuteur à s'examiner, à se mettre à l'épreuve. Pour que s'instaure un dialogue qui conduise l'individu, comme le disait Nicias, à rendre raison de lui-même et de sa vie, il faut que celui qui parle avec Socrate accepte avec Socrate lui-même de se soumettre aux exigences du discours rationnel, disons : aux exigences de la raison. Autrement dit, le souci de soi, la remise en question de soi-même ne naissent que dans un dépassement de l'individualité qui se hausse au niveau de l'universalité, représentée par le *logos* commun aux deux interlocuteurs.

## LE SAVOIR DE SOCRATE : LA VALEUR ABSOLUE DE L'INTENTION MORALE

Nous entrevoyons donc ce que peut être, au-delà de son non-savoir, le savoir de Socrate. Socrate dit et répète qu'il ne sait rien, qu'il ne peut rien apprendre aux autres, que les autres doivent penser par eux-mêmes, découvrir leur vérité par eux-mêmes. Mais

on peut bien se demander, en tout cas, s'il n'y a pas aussi un savoir que Socrate lui-même a découvert par lui-même et en lui-même. Un passage de l'*Apologie* [1], dans lequel savoir et non-savoir sont opposés, nous permet de le conjecturer. Socrate y évoque ce que certains pourraient lui dire : « N'as-tu pas honte d'avoir mené un genre de vie qui, aujourd'hui, te met en danger de mort ? » Et il formule ainsi ce qu'il leur répondrait :

*Ce n'est pas parler comme il faut que d'imaginer qu'un homme de quelque valeur, si petite soit-elle, ait à calculer ses chances de vie ou de mort, au lieu de considérer uniquement, lorsqu'il agit, si ce qu'il fait est juste ou non, s'il se conduit en homme de bien ou en homme mauvais.*

Dans cette perspective, ce qui apparaît comme un non-savoir, c'est la peur de la mort [2] :

*Qu'est-ce en effet que craindre la mort sinon s'attribuer un savoir que l'on n'a point ? N'est-ce pas s'imaginer qu'on sait ce qu'on ignore ? Car, enfin, personne ne sait ce qu'est la mort, ni si elle n'est pas par hasard pour l'homme le plus grand des biens. Et pourtant on la craint, comme si on savait qu'elle est le plus grand des maux. Comment ne serait-ce pas là cette ignorance vraiment répréhensible, qui consiste à croire que l'on sait ce qu'on ne sait pas ?*

Socrate pour sa part sait qu'il ne sait rien sur la mort, mais, en revanche, il affirme qu'il sait quelque chose sur un tout autre sujet :

*Ce que je sais au contraire, c'est qu'il est mauvais et hon-*

1. *Apol.*, 28 b.
2. *Apol.*, 29 a-b.

*teux de commettre l'injustice et de désobéir à meilleur que soi, qu'il soit dieu ou homme. Donc, jamais je ne craindrai, jamais je ne fuirai des choses dont je ne sais même pas si elles sont bonnes ou mauvaises, en les faisant passer avant les maux dont je sais qu'ils sont des maux.*

Il est très intéressant de constater qu'ici le non-savoir et le savoir portent non pas sur des concepts, mais sur des valeurs : la valeur de la mort d'une part, la valeur du bien moral et du mal moral d'autre part. Socrate ne sait rien de la valeur qu'il faut attribuer à la mort, parce qu'elle n'est pas en son pouvoir, parce que l'expérience de sa propre mort lui échappe par définition. Mais il sait la valeur de l'action morale et de l'intention morale, parce qu'elles dépendent de son choix, de sa décision, de son engagement; elles ont donc leur origine en lui-même. Ici encore le savoir n'est pas une série de propositions, une théorie abstraite, mais la certitude d'un choix, d'une décision, d'une initiative; le savoir n'est pas un savoir tout court, mais un savoir-ce-qu'il-faut-préférer, donc un savoir-vivre. Et c'est ce savoir de la *valeur* qui le guidera dans les discussions menées avec ses interlocuteurs [1] :

*Si quelqu'un conteste et prétend avoir souci de lui-même (alors que ce n'est pas le cas), ne croyez pas que je vais le lâcher et m'en aller tout de suite : non, je l'interrogerai, je l'examinerai, je discuterai à fond. Alors, s'il me paraît certain qu'il ne possède pas la vertu, quoi qu'il en dise, je lui reprocherai d'attacher si peu de valeur à ce qui en a le plus, tant de valeur à ce qui en a le moins.*

Ce savoir de la valeur est puisé dans l'expérience

1. *Apol.*, 29 e.

intérieure de Socrate, dans l'expérience d'un choix qui l'implique tout entier. Ici encore, il n'y a donc de savoir que dans une découverte personnelle qui vient de l'intérieur. Cette intériorité est d'ailleurs renforcée chez Socrate par la représentation de ce *daimôn*, de cette voix divine, qui, dit-il, parle en lui et le retient de faire certaines choses. Expérience mystique ou image mythique, il est difficile de le dire, mais nous pouvons y voir, en tout cas, une sorte de figure de ce que l'on appellera plus tard la conscience morale.

Il semble donc que Socrate ait admis implicitement qu'il existait chez tous les hommes un désir inné du bien. C'est en ce sens aussi qu'il se présentait comme un simple accoucheur, dont le rôle se limitait à faire découvrir à ses interlocuteurs leurs possibilités intérieures. On comprend mieux alors la signification du paradoxe socratique : nul n'est méchant volontairement [1], ou encore : la vertu est savoir [2] ; il veut dire que, si l'homme commet le mal moral, c'est parce qu'il croit y trouver le bien, et s'il est vertueux, c'est qu'il sait avec toute son âme et tout son être où est le vrai bien. Tout le rôle du philosophe consistera donc à permettre à son interlocuteur de « réaliser », au sens le plus fort du mot, quel est le vrai bien, quelle est la vraie valeur. Au fond du savoir socratique, il y a l'amour du bien [3].

1. Socrate, dans Aristote, *Éthique à Nicomaque*, VII, 3, 1145 b 21-27.

2. Socrate, dans Aristote, *Éthique à Eudème*, I, 5, 1216 b 6-8 ; Xénophon, *Mémorables*, III, 9, 5.

3. A.-J. Voelke, *L'idée de volonté dans le stoïcisme*, Paris, 1973, p. 194, au sujet du prétendu intellectualisme socratique :

Le contenu du savoir socratique, c'est donc, pour l'essentiel, « la valeur absolue de l'intention morale » et la certitude que procure le choix de cette valeur. Évidemment, l'expression est moderne. Socrate ne l'aurait pas employée. Mais elle peut être utile pour souligner toute la portée du message socratique. On peut dire en effet qu'une valeur est absolue pour un homme lorsqu'il est prêt à mourir pour cette valeur. C'est précisément l'attitude de Socrate, lorsqu'il s'agit de « ce qui est le meilleur », c'est-à-dire de la justice, du devoir, de la pureté morale. Il le répète plusieurs fois dans l'*Apologie* [1] : il préfère la mort et le danger plutôt que de renoncer à son devoir et à sa mission. Dans le *Criton* [2], Platon imagine que Socrate fait parler les lois d'Athènes, qui lui font comprendre que s'il cherche à s'évader et à échapper à sa condamnation, il fera tort à toute la cité, en donnant l'exemple de la désobéissance aux lois : il ne doit pas mettre sa propre vie au-dessus de ce qui est juste. Et, comme le dit Socrate, dans le *Phédon* [3] :

*Il y aurait longtemps que mes muscles et mes os seraient du côté de Mégare ou de la Béotie, où les aurait portés mon jugement sur le « meilleur », si je ne m'étais pas figuré qu'il était plus juste et plus beau, au lieu de fuir et de m'évader, de s'en remettre à la Cité de la peine qu'éventuellement elle décide d'infliger.*

---

« La dialectique socratique unit indissolublement la connaissance du bien et le choix du bien. »

1. *Apol.*, 28 b et suiv.
2. *Criton*, 50 a.
3. *Phédon*, 98 e.

Cette valeur absolue du choix moral apparaît aussi dans une autre perspective, lorsque Socrate [1] déclare : « Pour l'homme de bien, il n'y a aucun mal, ni pendant sa vie, ni une fois qu'il est mort. » Cela signifie que toutes les choses qui paraissent des maux aux yeux des hommes, la mort, la maladie, la pauvreté, ne sont pas des maux pour lui. À ses yeux, il n'y a qu'un mal, c'est la faute morale, il n'y a qu'un seul bien, une seule valeur, c'est la volonté de faire le bien, ce qui suppose que l'on ne refuse pas d'examiner sans cesse rigoureusement sa manière de vivre, afin de voir si elle est toujours dirigée et inspirée par cette volonté de faire le bien. On peut dire, jusqu'à un certain point, que ce qui intéresse Socrate, ce n'est pas de définir ce que peut être le contenu théorique et objectif de la moralité : ce qu'il faut faire, mais de savoir si l'on veut réellement et concrètement faire ce que l'on considère comme juste et bien : comment il faut agir. Dans l'*Apologie*, Socrate ne donne aucune raison théorique pour expliquer pourquoi il s'oblige à examiner sa propre vie et la vie des autres. Il se contente de dire, d'une part, que c'est la mission qui lui a été confiée par le dieu et, d'autre part, que seule une telle lucidité, une telle rigueur à l'égard de soi-même peut donner un sens à la vie [2] :

*Une vie qui ne se met pas elle-même à l'épreuve ne mérite pas d'être vécue.*

Nous rencontrons peut-être ici, encore confuse et indistincte, une certaine ébauche de l'idée qui sera développée plus tard, dans une tout autre problé-

1. *Apol.*, 41 d.
2. *Apol.*, 38 a.

matique, par Kant : la moralité se constitue elle-même dans la pureté de l'intention qui dirige l'action, pureté qui consiste précisément à donner une valeur absolue au bien moral, en renonçant totalement à son intérêt individuel.

Tout donne à penser d'ailleurs que ce savoir n'est jamais acquis. Ce n'est pas seulement les autres, mais lui-même, que Socrate ne cesse de mettre à l'épreuve. La pureté de l'intention morale doit sans cesse être renouvelée et rétablie. La transformation de soi n'est jamais définitive. Elle exige une perpétuelle reconquête.

## SOUCI DE SOI, SOUCI DES AUTRES

Parlant de l'étrangeté de la philosophie, M. Merleau-Ponty [1] disait qu'elle n'est « jamais tout à fait dans le monde, et jamais cependant hors du monde ». Il en est de même de l'étrange, de l'inclassable Socrate. Il n'est, lui aussi, ni dans le monde, ni hors du monde.

D'une part, il propose, aux yeux de ses concitoyens, un total renversement des valeurs qui leur paraît incompréhensible [2] :

*Si je dis que c'est peut-être le plus grand des biens pour un*

1. M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965, p. 38.
2. *Apol.*, 38 a.

*homme que de s'entretenir tous les jours soit de la vertu, soit des autres sujets dont vous m'entendez parler, lorsque je mets à l'épreuve les autres et moi-même, et si j'ajoute qu'une vie qui ne se met pas elle-même à l'épreuve ne mérite pas d'être vécue, vous ne me croirez pas.*

Ses concitoyens ne peuvent percevoir son invitation à remettre en question toutes leurs valeurs, toute leur manière d'agir, à prendre souci d'eux-mêmes, que comme une rupture radicale avec la vie quotidienne, avec les habitudes et les conventions de la vie courante, avec le monde qui leur est familier. Et d'ailleurs cette invitation à prendre souci de soi-même, ne serait-ce pas un appel à se détacher de la cité, venant d'un homme qui serait lui-même en quelque sorte hors du monde, *atopos*, c'est-à-dire déroutant, inclassable, troublant? Socrate ne serait-il pas alors le prototype de l'image si répandue et, d'ailleurs, finalement si fausse, du philosophe, qui fuit les difficultés de la vie, pour se réfugier dans sa bonne conscience?

Mais d'autre part le portrait de Socrate, tel qu'il est dessiné par Alcibiade, dans le *Banquet* de Platon, et d'ailleurs aussi par Xénophon, nous révèle tout au contraire un homme qui participe pleinement à la vie de la cité, à la vie de la cité telle qu'elle est, un homme presque ordinaire, quotidien, avec femme et enfants, qui s'entretient avec tout le monde, dans les rues, dans les boutiques, dans les gymnases, un bon vivant qui est capable de boire plus que tout autre sans être ivre, un soldat courageux et endurant.

Le souci de soi ne s'oppose donc pas au souci de la cité. D'une manière tout à fait remarquable, dans

l'*Apologie de Socrate* et dans le *Criton*, ce que Socrate proclame comme son devoir, comme ce à quoi il doit tout sacrifier, même sa vie, c'est l'obéissance aux lois de la cité, ces « Lois » personnifiées, qui, dans le *Criton*, exhortent Socrate à ne pas se laisser aller à la tentation de s'évader de la prison et de fuir loin d'Athènes, en lui faisant comprendre que son salut égoïste serait une injustice à l'égard d'Athènes. Cette attitude n'est pas du conformisme, car Xénophon fait dire à Socrate que l'on peut bien « obéir aux lois en souhaitant qu'elles changent, comme on sert à la guerre en souhaitant la paix ». Merleau-Ponty [1] l'a bien souligné : « Socrate a une manière d'obéir qui est une manière de résister », il se soumet aux lois pour prouver, à l'intérieur même de la cité, la vérité de son attitude philosophique et la valeur absolue de l'intention morale. Il ne faut donc pas dire avec Hegel « Socrate s'enfuit en lui-même pour y chercher le juste et le bon », mais, avec Merleau-Ponty [2], « il pensait qu'on ne peut être juste tout seul, qu'à l'être tout seul, on cesse de l'être ».

Le souci de soi est donc indissolublement souci de la cité et souci des autres, comme on le voit par l'exemple de Socrate lui-même, dont toute la raison de vivre est de s'occuper des autres. Il y a chez Socrate [3] un aspect à la fois « missionnaire » et « populaire » que l'on retrouvera d'ailleurs dans certaines philosophies de l'époque hellénistique :

*Je suis à la disposition du pauvre comme du riche sans*

1. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 44.
2. M. Merleau-Ponty, *op. cit.*, p. 48.
3. *Apol.*, 32 b et 31 b.

*distinction [...] Je suis un homme donné à la cité par la divinité : demandez-vous donc s'il est humainement possible de négliger, comme moi, tous ses intérêts personnels [...] depuis tant d'années déjà, et cela pour s'occuper uniquement de vous [...] en pressant chacun de vous de devenir meilleur.*

Ainsi Socrate est-il bien à la fois hors du monde et dans le monde, transcendant les hommes et les choses par son exigence morale et l'engagement qu'elle implique, mêlé aux hommes et aux choses, parce qu'il ne peut y avoir de vraie philosophie que dans le quotidien. Et, dans toute l'Antiquité, Socrate restera ainsi le modèle du philosophe idéal, dont l'œuvre philosophique n'est autre que sa vie et sa mort [1]. Comme l'écrivait Plutarque [2] au début du IIe siècle après J.-C. :

*La plupart des gens s'imaginent que la philosophie consiste à discuter du haut d'une chaire et à faire des cours sur des textes. Mais ce qui échappe totalement à ces gens-là, c'est la philosophie ininterrompue que l'on voit s'exercer chaque jour d'une manière parfaitement égale à elle-même [...] Socrate ne faisait pas disposer des gradins pour les auditeurs, il ne s'asseyait pas sur une chaire professorale; il n'avait pas d'horaire fixe pour discuter ou se promener avec ses disciples. Mais c'est en plaisantant parfois avec ceux-ci ou en buvant ou en allant à la guerre ou à l'Agora avec eux, et finalement en allant en prison et en buvant le poison, qu'il a philosophé. Il fut le premier à montrer que, en tout temps et en tout endroit, dans tout ce qui nous arrive et dans tout ce que nous faisons, la vie quotidienne donne la possibilité de philosopher.*

1. Cf. A. Dihle, *Studien zur griechischen Biographie*, 2e éd., Göttingen, 1970, p. 13-20.
2. Plutarque, *Si la politique est l'affaire des vieillards*, 26, 796 d.

# IV

# LA DÉFINITION DU PHILOSOPHE DANS LE *BANQUET* DE PLATON

Nous ne savons pas évidemment s'il est arrivé que Socrate, dans ses discussions avec ses interlocuteurs, emploie le mot *philosophia*. Il est probable, en tout cas, que si cela s'était produit, il aurait utilisé ce mot en lui donnant le sens courant à l'époque, c'est-à-dire qu'il l'aurait employé, comme on le faisait alors, pour désigner la culture générale que les sophistes et d'autres pouvaient dispenser à leurs élèves. C'est ce sens que nous trouvons par exemple dans les rares emplois du mot *philosophia* que l'on rencontre dans les *Mémorables*, les souvenirs, de Socrate qu'a réunis son disciple Xénophon. Mais il n'en reste pas moins que c'est sous l'influence de la personnalité et de l'enseignement de Socrate que Platon va, dans le *Banquet*, donner au mot « philosophe », et donc aussi au mot « philosophie », un sens nouveau.

## LE *BANQUET* DE PLATON

Le *Banquet* est, avec l'*Apologie*, un monument littéraire élevé à la mémoire de Socrate, un monument merveilleusement et habilement construit, comme Platon savait si bien le faire, en entrelaçant avec art thèmes philosophiques et symboles mythiques. Comme dans l'*Apologie*, la part théorique y est réduite au minimum : on n'y trouve que quelques pages, extrêmement importantes d'ailleurs, qui se rapportent à la vision de la Beauté, et l'essentiel est consacré à décrire le mode de vie de Socrate, qui va précisément se révéler comme le modèle du philosophe. La définition du philosophe [1], proposée au cours du dialogue, n'en prendra que plus de sens.

La figure de Socrate domine donc tout le dialogue présenté comme le récit d'un certain Aristodème qui raconte comment Socrate lui demanda de l'accompagner au banquet donné par le poète Agathon en l'honneur de sa victoire au concours de tragédie. Socrate y arrive d'ailleurs en retard parce qu'il est resté longtemps planté sur place en poursuivant ses méditations. Dans la suite de discours que les participants au banquet vont développer en l'honneur d'Éros, l'intervention de Socrate est à elle seule presque aussi longue que celle de tous les autres ora-

1. Sur les emplois du mot *philosophia* et des mots apparentés chez Platon, cf. M. Dixsaut, *Le Naturel philosophe*, Paris, 1985.

teurs réunis. Lorsque à la fin du banquet arrive Alcibiade, ivre, couronné de fleurs, accompagné d'une joueuse de flûte, ce dernier va faire un long éloge de Socrate en détaillant tous les aspects de la personnalité de celui-ci. Et, dans les dernières lignes de l'ouvrage, le personnage de Socrate demeure seul, lucide et serein, au milieu des convives endormis, bien qu'il ait bu plus que les autres.

*Seuls Agathon, Aristophane et Socrate continuaient à rester éveillés et à boire dans une grande coupe qu'ils se passaient de droite à gauche. Socrate s'entretenait donc avec eux [...] il les contraignait progressivement à reconnaître qu'il revient au même homme d'être capable de composer comédie et tragédie [...] Ce fut Aristophane qui s'endormit le premier, puis Agathon, alors qu'il faisait jour déjà. Socrate [...] se leva et partit. Il prit le chemin du Lycée et, après quelques ablutions, il passa ainsi qu'il l'aurait fait une autre fois le reste de la journée.*

Cette fin du dialogue a fait rêver les poètes. On songe ici aux vers de Hölderlin [1] sur le sage qui sait supporter l'intensité du bonheur qu'offre le dieu :

*À chacun sa mesure. Lourd est le poids du malheur, plus lourd encore le bonheur. Il y eut un sage cependant qui sut demeurer lucide au banquet, de midi jusqu'au cœur de la nuit, et jusqu'aux premières lueurs de l'aube.*

C'est avec la même sérénité, remarque Nietzsche [2], qu'il quitta le banquet, et qu'il sut entrer dans la mort :

1. Hölderlin, *Le Rhin*, trad. G. Bianquis, Paris, 1943, p. 391-393.
2. Nietzsche, *La Naissance de la tragédie*, § 13.

*Il alla à la mort avec le calme que lui prête la description de Platon, lorsque, dernier de tous les convives, il quitte le banquet aux toutes premières lueurs de l'aube, pour commencer une nouvelle journée, cependant que, derrière lui, sur les bancs et le sol, les convives ensommeillés restent en arrière à rêver de Socrate, le véritable érotique. Socrate mourant devint l'idéal nouveau, jamais rencontré auparavant, de l'élite de la jeunesse.*

Comme l'a bien montré D. Babut [1], les moindres détails ont leur importance dans la construction du dialogue destiné à la fois à peindre Socrate et à l'idéaliser. La compagnie des buveurs s'est tracé un programme qui détermine à la fois la façon dont on boira et le thème des discours que chacun des participants devra prononcer. Le sujet en sera l'Amour. Racontant le banquet auquel assista Socrate, le dialogue rapportera donc la manière dont les convives se sont acquittés de leur tâche, dans quel ordre les discours se sont succédé et ce qu'ont dit les différents orateurs. Selon D. Babut, les cinq premiers discours, ceux de Phèdre, de Pausanias, d'Éryximaque, d'Aristophane et d'Agathon, par une progression dialectique, préparent l'éloge de l'Amour par Diotime, la prêtresse de Mantinée dont Socrate, lorsque son tour viendra, citera les propos.

D'un bout à l'autre du dialogue, mais surtout dans le discours de Diotime et dans celui d'Alcibiade, on s'aperçoit que les traits de la figure d'Éros et ceux de

1. D. Babut, « Peinture et dépassement de la réalité dans le *Banquet* de Platon », *Revue des études anciennes*, t. 82, 1980, p. 5-29, art. repris dans *Parerga, Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, p. 171-196.

la figure de Socrate tendent à se confondre. Et finalement, s'ils s'entremêlent si étroitement, la raison en est qu'Éros et Socrate personnifient, l'un d'une manière mythique, l'autre d'une manière historique, la figure du philosophe. Tel est le sens profond du dialogue.

## ÉROS, SOCRATE ET LE PHILOSOPHE

L'éloge d'Éros par Socrate est bien évidemment composé selon la manière proprement socratique. Cela veut dire que Socrate ne va pas faire, comme les autres convives, un discours dans lequel il affirmera que l'Amour a telle ou telle qualité. Il ne parlera pas lui-même, puisqu'il ne sait rien, mais il fera parler les autres, et tout d'abord Agathon, celui qui vient de faire avant lui l'éloge de l'Amour et qui, notamment, vient de déclarer que l'Amour est beau et gracieux. Socrate commence donc par interroger Agathon pour lui demander si l'amour est désir de ce que l'on possède ou de ce que l'on ne possède pas. S'il faut admettre que l'amour est désir de ce qu'on ne possède pas, et si l'amour est désir de la beauté, ne faut-il pas en conclure que l'amour ne peut lui-même être beau, puisqu'il ne possède pas la beauté? Après avoir contraint Agathon à admettre cette position, Socrate ne va pas pour autant exposer lui-même sa théorie de l'Amour, mais il va rapporter ce que lui a fait comprendre, au sujet de l'Amour, Diotime, la prêtresse de Mantinée, dans un entretien qu'il a eu autrefois avec elle. Puisqu'il est relatif à

autre chose, et à autre chose dont il est privé, l'Amour ne peut être un dieu, comme l'ont pensé à tort tous les autres convives qui ont fait jusque-là l'éloge de l'Amour; Éros n'est qu'un *daimôn*, un être intermédiaire entre les dieux et les hommes, entre les immortels et les mortels [1]. Il ne s'agit pas là seulement d'une position médiane entre deux ordres de réalités opposées, mais d'une situation de médiateur : le démon est en rapport avec les dieux et les hommes, il joue un rôle dans les initiations aux mystères, dans les incantations qui guérissent les maux de l'âme et du corps, dans les communications qui viennent des dieux aux hommes, aussi bien pendant la veille que pendant le sommeil. Pour mieux lui faire comprendre cette représentation d'Éros, Diotime [2] propose à Socrate un récit mythique de la naissance de ce démon. Le jour de la naissance d'Aphrodite, il y eut un banquet chez les dieux. À la fin du repas, Pénia, c'est-à-dire « Pauvreté », « Privation », s'approcha pour mendier. Poros, c'est-à-dire « Moyen », « Richesse », « Expédient », était alors endormi, enivré de nectar, dans le jardin de Zeus. Pénia s'étendit près de lui, afin de remédier à sa propre pauvreté en ayant un enfant de lui. C'est ainsi qu'elle conçut l'Amour. Selon Diotime, la nature et le caractère de l'Amour s'expliquent par cette origine. Né le jour de la naissance d'Aphrodite, il est épris de la Beauté. Fils de Pénia, il est toujours pauvre, indigent, mendiant. Fils de Poros, il est inventif et rusé.

1. *Banquet*, 202 e.
2. *Banquet*, 203 a et suiv.

La description mythique de Diotime, d'une manière très habile et pleine d'humour, s'applique à la fois à Éros, à Socrate et au philosophe. À Éros tout d'abord, le besogneux :

*Il est toujours pauvre, et il est loin d'être délicat et beau, comme le pensent les gens; au contraire, il est rude, malpropre, va-nu-pieds, sans gîte, couchant toujours par terre et sur la dure, dormant à la belle étoile sur le pas des portes ou dans les chemins.*

Mais aussi, en digne fils de Poros, cet Éros amoureux est un « dangereux chasseur » :

*Il tend des pièges aux nobles âmes, car il est hardi, effronté, endurant, sans cesse en train de trouver quelque ruse, désireux d'être habile, plein de ressource, « philosophant » tout au long de sa vie, terrible sorcier, magicien et sophiste.*

Mais la description s'applique à Socrate, qui est, lui aussi, cet amoureux, ce chasseur va-nu-pieds [1]. À la fin du dialogue, Alcibiade le décrira, participant à l'expédition militaire de Potidée, en proie au froid de l'hiver, pieds nus, couvert d'un manteau grossier qui le protège mal. Au début du dialogue, nous apprenons que, pour venir au banquet, Socrate, exceptionnellement, s'est baigné et chaussé. Les pieds nus et le vieux manteau de Socrate étaient le thème favori des poètes comiques [2]. Et le Socrate que décrit le comique Aristophane dans ses *Nuées* [3] est un

1. *Banquet*, 174 a et 203 c-d et 220 b. Cf. V. Jankélévitch, *L'Ironie*, p. 122-125.

2. On en trouvera des exemples dans Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, II, 27-28.

3. Aristophane, *Nuées*, 445 et suiv.

digne fils de Poros : « Hardi, beau parleur, effronté, impudent [...] jamais à court de paroles, un vrai renard. » Dans son éloge de Socrate, Alcibiade fait aussi allusion à son impudence, et déjà avant lui, au début du dialogue, Agathon en avait fait autant [1]. Pour Alcibiade, Socrate est aussi un véritable magicien [2], qui ensorcelle les âmes par ses paroles. Quant à la robustesse d'Éros, on la retrouve dans le portrait de Socrate aux armées que trace Alcibiade : il résiste au froid, à la faim, à la peur, tout en étant capable de supporter aussi bien le vin que les privations [3].

Or ce portrait d'Éros-Socrate, c'est en même temps le portrait du philosophe, dans la mesure où, fils de Poros et de Pénia, Éros est pauvre et déficient, mais sait, par son habileté, compenser sa pauvreté, sa privation et sa déficience. Pour Diotime, Éros est donc philo-sophe, parce qu'il est à mi-chemin de la *sophia* et de l'ignorance. Platon [4] ne définit pas ici ce qu'il entend par sagesse. Il laisse seulement entendre qu'il s'agit d'un état transcendant, puisque, à proprement parler, seuls, à ses yeux, les dieux sont sages [5]. On peut admettre que la sagesse représente la perfection du savoir identifié à la vertu. Mais, comme nous l'avons déjà dit et comme nous aurons à le redire [6], dans la tradition grecque, le savoir ou *sophia* est moins un savoir purement théorique qu'un savoir-faire, un savoir-vivre, et l'on en

1. *Banquet*, 175 e et 221 e.
2. *Banquet*, 215 c.
3. *Banquet*, 220 a-d.
4. *Banquet*, 203 e et suiv.
5. Cf. *Phèdre*, 278 d.
6. Cf. p. 39 et 412.

reconnaîtra la trace dans la manière de vivre, non le savoir théorique, de Socrate philosophe, que Platon évoque précisément dans le *Banquet*.

Il y a, dit Diotime, deux catégories d'êtres qui ne philosophent pas : les dieux et les sages, parce que, précisément, ils sont sages, et les insensés, parce qu'ils croient être sages :

*Aucun dieu ne philosophe ni ne désire devenir sage* (sophos), *car il l'est ; et s'il existe quelque autre sage, celui-là ne philosophe pas non plus. Par ailleurs, les ignorants ne philosophent pas et ne désirent pas devenir sages : car c'est cela le malheur de l'ignorance que de croire être beau, bon et sage, alors qu'on ne l'est pas. Celui qui n'a pas conscience d'être privé d'une chose ne désire pas ce dont il ne croit pas avoir besoin.*

Mais Socrate demande alors : « Dans ces conditions, quels sont, Diotime, ceux qui philosophent, puisque ce ne sont ni les sages, ni les insensés ? » Diotime répond :

*Ce sont ceux qui se trouvent au milieu, à mi-chemin entre les deux, et l'Amour est l'un d'entre eux. Car la sagesse est sans doute l'une des choses les plus belles. Or l'Amour est amour du beau. Il est donc nécessaire que l'Amour soit philo-sophe (amoureux de la sagesse) et, en tant que philosophe, intermédiaire entre le sage et l'insensé. La cause en est sa naissance : son père est sage* (sophos) *et inventif, sa mère, insensée et dans l'aporie.*

Ici encore, on reconnaît donc, sous les traits d'Éros, non pas seulement le philosophe, mais Socrate qui, apparemment, ne savait rien, comme les insensés, mais qui, en même temps, était

conscient de ne rien savoir : il était donc différent des insensés, du fait que, conscient de son non-savoir, il désirait savoir, même si, comme nous l'avons vu [1], sa représentation du savoir était profondément différente de la représentation traditionnelle. Socrate ou le philosophe est donc Éros : privé de la sagesse, de la beauté, du bien, il désire, il aime la sagesse, la beauté, le bien. Il est Éros, ce qui veut dire qu'il est le Désir, non pas un désir passif et nostalgique, mais un désir impétueux, digne de ce « dangereux chasseur » qu'est Éros.

Rien de plus simple et de plus naturel apparemment que cette position intermédiaire du philosophe. Il est à mi-chemin du savoir et de l'ignorance. On peut penser qu'il lui suffira de pratiquer son activité de philosophe pour dépasser définitivement l'ignorance et atteindre la sagesse. Mais les choses sont beaucoup plus complexes.

En effet, à l'arrière-plan de cette opposition entre sages, philosophes et insensés, se laisse entrevoir un schéma logique de division des concepts qui est très rigoureux et qui n'autorise pas une perspective aussi optimiste. Diotime a en effet opposé les sages et les non-sages, ce qui veut dire qu'elle a fait une opposition de *contradiction* qui n'admet aucun intermédiaire : on est sage ou on ne l'est pas, pas de milieu. De ce point de vue, on ne peut pas dire que le philosophe soit un intermédiaire entre le sage et le non-sage, car s'il n'est pas « sage », il est nécessairement et décidément « non-sage ». Il est donc voué à ne

1. Cf. p. 60 et suiv.

jamais atteindre la sagesse. Mais dans les non-sages, Diotime a introduit une division : il y a ceux qui sont inconscients de leur non-sagesse, ce sont proprement les insensés, et il y a ceux qui sont conscients de leur non-sagesse, ce sont les philosophes. Cette fois, on peut considérer que dans la catégorie des non-sages, les insensés, inconscients de leur non-sagesse, sont le contraire des sages, et de ce point de vue, cette fois, c'est-à-dire selon cette opposition de *contrariété*, les philosophes sont intermédiaires entre les sages et les insensés, dans la mesure où ils sont des non-sages conscients de leur non-sagesse : ils ne sont alors ni sages, ni insensés. Cette division est parallèle à une autre qui était très courante dans l'école de Platon, la distinction entre « ce qui est bon » et « ce qui n'est pas bon ». Entre ces deux termes, il n'y a pas de milieu, parce qu'il s'agit d'une opposition de contradiction. Mais, dans ce qui n'est pas bon, on peut distinguer entre ce qui n'est ni bon ni mauvais et ce qui est mauvais. Cette fois, l'opposition de contrariété s'établira entre le bon et le mauvais, et il y aura un intermédiaire entre le bon et le mauvais, à savoir le « ni bon ni mauvais [1] ». Ces schémas logiques avaient une très grande importance dans l'école de Platon [2]. En effet, ils servaient à distinguer les choses qui ne connaissent pas de plus ou de moins, et celles qui sont susceptibles de degrés d'intensité. Le sage ou ce qui est bon sont absolus. Ils n'admettent pas de variations : on ne peut pas être plus ou moins sage ou plus ou moins bon. Mais ce qui est intermédiaire, le « ni bon ni mauvais », ou

1. Cf. Platon, *Lysis*, 218 b 1.
2. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, p. 174-175 et 229-230.

le « philosophe », est susceptible de plus ou de moins : le philosophe n'atteindra jamais la sagesse, mais il peut progresser dans sa direction. La philosophie donc, selon le *Banquet*, n'est pas la sagesse, mais un mode de vie et un discours déterminés par l'idée de sagesse.

Avec le *Banquet*, l'étymologie du mot *philosophia*, « l'amour, le désir de la sagesse », devient ainsi le programme même de la philosophie. On peut dire qu'avec le Socrate du *Banquet*, la philosophie prend définitivement dans l'histoire une tonalité à la fois ironique et tragique. Ironique, puisque le vrai philosophe sera toujours celui qui sait qu'il ne sait pas, qui sait qu'il n'est pas sage, et qui donc n'est ni sage, ni non-sage, qui n'est à sa place ni dans le monde des insensés ni dans le monde des sages, ni totalement dans le monde des hommes ni totalement dans le monde des dieux, inclassable donc, sans feu ni lieu, comme Éros et Socrate. Tragique aussi, parce que cet être bizarre est torturé et déchiré par le désir d'atteindre cette sagesse qui lui échappe et qu'il aime. Comme Kierkegaard [1], le chrétien qui voulait être chrétien, mais qui savait que seul le Christ est chrétien, le philosophe sait qu'il ne peut atteindre son modèle, et qu'il ne sera jamais totalement ce qu'il désire. Platon instaure ainsi une distance insurmontable entre la philosophie et la sagesse. La philosophie se définit donc par ce dont elle est privée, c'est-à-dire par une norme transcendante qui lui échappe et pourtant qu'elle possède en elle d'une

1. Kierkegaard, *L'Instant*, § 10, dans *Œuvres complètes*, t. XIX, p. 300-301.

certaine manière, selon la célèbre formule pascalienne, si platonicienne : « Tu ne me chercherais pas, si tu ne m'avais trouvé [1]. » Plotin [2] dira : « Ce qui serait totalement privé du bien ne chercherait jamais le bien. » C'est pourquoi le Socrate du *Banquet* apparaît à la fois comme celui qui prétend n'avoir nulle sagesse et comme un être dont on admire la manière de vivre. Car le philosophe n'est pas seulement un intermédiaire, mais un médiateur, comme Éros. Il révèle aux hommes quelque chose du monde des dieux, du monde de la sagesse. Il est comme ces figurines de silènes [3] qui, extérieurement, semblent grotesques et ridicules, mais qui, lorsqu'on les ouvre, font voir des statues de dieux. C'est ainsi que Socrate, par sa vie et par ses discours, qui ont un effet magique et démonique, oblige Alcibiade à se remettre lui-même en question et à se dire que sa vie ne mérite pas d'être vécue, s'il se comporte comme il fait. Notons-le en passant, à la suite de L. Robin [4], c'est aussi le *Banquet* lui-même, c'est-à-dire l'œuvre littéraire que Platon a écrite sous ce titre, qui est semblable à Socrate, lui aussi est un silène sculpté, qui, sous l'ironie et l'humour, dissimule les plus profondes conceptions.

Ce n'est pas seulement la figure d'Éros qui est ainsi dévalorisée et démystifiée dans le *Banquet*, passant du rang de dieu à celui de démon, c'est aussi la figure du philosophe qui n'est plus l'homme qui

1. Pascal, *Pensées*, § 553 Brunschvicg (Classiques Hachette).
2. Plotin, *Enn.*, III, 5 (50), 9, 44; p. 142 Hadot.
3. *Banquet*, 215 b-c.
4. L. Robin, notice, p. CV, n. 2, dans Platon, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1re éd. 1929).

reçoit des sophistes un savoir tout fait, mais quelqu'un qui a conscience de sa déficience, en même temps que du désir qui est en lui, et qui l'attire vers le beau et vers le bien.

Le philosophe, qui prend conscience de lui-même dans le *Banquet*, apparaît donc, tel le Socrate que nous avons décrit plus haut [1], comme n'étant ni tout à fait du monde, ni tout à fait hors du monde. Comme Alcibiade a pu le voir dans l'expédition de Potidée, Socrate a la capacité de rester heureux en toutes circonstances, de pouvoir, lors de l'expédition militaire de Potidée, profiter de l'abondance quand elle est là et surpasser alors tous les autres dans l'art de boire sans être ivre, et pourtant, lors de la disette, supporter courageusement la faim et la soif, être aussi à l'aise lorsqu'il n'y a rien à manger que lorsque survient l'abondance, supporter facilement le froid, ne rien craindre, montrer un remarquable courage au combat. Il est indifférent à l'égard de toutes les choses qui séduisent les hommes, beauté ou richesse ou avantage quelconque, et qui lui paraissent sans valeur. Mais c'est aussi quelqu'un qui peut s'absorber totalement dans la méditation, en se retirant de tout ce qui l'entoure. Pendant l'expédition de Potidée, ses compagnons d'armes l'ont vu réfléchir, debout et immobile, pendant une journée entière. Et c'est aussi ce qui lui arrive au début du dialogue et qui explique son retard au banquet. Platon veut peut-être ainsi laisser entendre que Socrate a été initié par la prêtresse de Mantinée aux mystères de l'amour et qu'il a appris à voir la véri-

1. Cf. plus haut, p. 66 et suiv.

table beauté; celui qui a atteint une telle vision mènera, dit la prêtresse de Mantinée, la seule vie qui vaille la peine d'être vécue et il acquerra de cette manière l'excellence (*aretê*), la vertu véritable [1]. La philosophie apparaît cette fois, nous aurons à le redire [2], comme une expérience de l'amour. Ainsi Socrate se révèle-t-il comme un être qui, s'il n'est pas un dieu, puisqu'il apparaît au premier abord comme un homme ordinaire, est pourtant supérieur aux hommes : il est bien un *daimôn*, un mélange de divinité et d'humanité; mais un tel mélange ne va pas de soi, il est nécessairement lié à une étrangeté, presque à un déséquilibre, à une dissonance interne.

Cette définition du philosophe dans le *Banquet* aura une importance capitale dans toute l'histoire de la philosophie. Pour les stoïciens, par exemple, de la même manière que pour Platon, le philosophe est, par essence, différent du sage, et dans la perspective de cette opposition de contradiction, le philosophe ne se distingue pas du commun des mortels. Peu importe, diront les stoïciens, que l'on se trouve à une coudée ou à cinq cents brasses sous l'eau, on n'en est pas moins noyé [3]. Il y a, en quelque sorte, une différence d'essence entre le sage et le non-sage, en ce sens que c'est seulement le non-sage qui est susceptible de plus ou de moins, alors que le sage correspond à une perfection absolue qui n'admet pas de degrés. Mais le fait que le philosophe soit non-sage ne veut pas dire qu'il n'y ait pas de différence entre le

1. *Banquet*, 211 d-212 a.
2. Cf. plus bas, p. 112 et suiv.
3. Cicéron, *Des termes extrêmes des biens et des maux*, III, 14, 48.

philosophe et les autres hommes. Le philosophe est conscient de son état de non-sagesse, il désire la sagesse, il essaie de progresser vers la sagesse qui, pour les stoïciens, est une sorte d'état transcendant que l'on ne peut atteindre que par une mutation brusque et inattendue. Et d'ailleurs le sage n'existe pas ou très rarement. Le philosophe peut progresser donc, mais toujours à l'intérieur de la non-sagesse. Il tend vers la sagesse, mais de manière asymptote, sans jamais pouvoir la rejoindre.

Les autres écoles philosophiques n'auront pas une doctrine aussi précise de la distinction entre philosophie et sagesse, mais, d'une manière générale, la sagesse apparaîtra comme un idéal qui guide et attire le philosophe, et surtout la philosophie sera considérée comme un exercice de la sagesse, donc comme la pratique d'un mode de vie. Cette idée sera encore vivante chez Kant [1], et elle est implicite chez tous les philosophes qui définissent étymologiquement la philosophie comme l'amour de la sagesse. Ce que les philosophes ont le moins retenu du modèle du Socrate du *Banquet*, c'est son ironie et son humour, auquel fait écho le Socrate dansant du *Banquet* de Xénophon [2]. Ils se sont traditionnellement privés de ce dont ils auraient eu le plus besoin. Nietzsche [3] l'a bien ressenti :

*Sur le fondateur du christianisme, l'avantage de Socrate est le sourire qui nuance sa gravité et cette* sagesse pleine d'espièglerie *qui fait à l'homme le meilleur état d'âme.*

1. Cf. plus bas, p. 399-406.
2. Xénophon, *Banquet*, II, 17-19.
3. Nietzsche, *Humain trop humain. Le voyageur et son ombre*, § 86.

ISOCRATE

L'opposition entre philosophie et sagesse se retrouve d'ailleurs chez l'un des contemporains de Platon, l'orateur Isocrate. On constate chez celui-ci, tout d'abord, une évolution dans la conception de la philosophie par rapport à l'époque des sophistes [1] :

*La philosophie [...] qui nous a donné une formation en vue de l'action, qui a introduit la douceur dans nos rapports mutuels, qui a distingué les malheurs provoqués par l'ignorance de ceux qui proviennent de la nécessité, qui nous a enseigné à éviter les premiers et à supporter les seconds avec courage, cette philosophie donc a été révélée par notre cité.*

La philosophie est toujours la gloire et la fierté d'Athènes, mais son contenu a considérablement changé. Dans la description d'Isocrate, il ne s'agit plus seulement de culture générale et scientifique, mais d'une formation à la vie, qui transforme les rapports humains et nous arme contre l'adversité. Mais surtout Isocrate [2] introduit une distinction capitale entre la *sophia* (ou *epistêmê*) et la *philosophia* :

*Puisqu'il n'est pas dans la nature de l'homme de posséder un savoir* (epistêmê) *tel que si nous le possédions nous sau-*

1. Isocrate, *Panégyrique*, § 47.
2. Isocrate, *L'Échange*, § 271.

*rions ce qu'il faut faire et ce qu'il faut dire, je considère comme sages* (sophoi)*, dans les limites de ce qui reste possible, ceux qui, grâce à leurs conjectures, peuvent atteindre le plus souvent la solution la meilleure. Et je considère comme philosophes* (philosophoi) *ceux qui s'adonnent aux exercices, grâce auxquels ils acquerront le plus vite possible une telle capacité de jugement.*

Isocrate distingue donc tout d'abord une sagesse idéale, l'*epistêmê*, conçue comme un savoir-faire parfait dans la conduite de la vie, qui se fonderait sur une capacité de juger totalement infaillible, ensuite une sagesse pratique (*sophia*) qui est un savoir-faire acquis par une solide formation du jugement, qui permet de pouvoir prendre des décisions raisonnables, mais conjecturales, dans les situations de tout genre qui se présentent, enfin la formation du jugement elle-même, qui n'est autre que la philosophie. Il s'agit d'ailleurs d'un autre type de philosophie que celle de Platon. On pourrait parler d'humanisme au sens classique du mot. « Isocrate est intimement convaincu que l'on peut devenir meilleur en apprenant à bien parler », à condition de traiter des « sujets élevés, beaux, qui servent l'humanité et touchent l'intérêt général [1] ». La philosophie est, ainsi, pour lui, indissolublement, l'art de bien dire et de bien vivre.

1. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 16-18.

DEUXIÈME PARTIE

# LA PHILOSOPHIE COMME MODE DE VIE

# V

# PLATON ET L'ACADÉMIE

Le *Banquet* de Platon a donc immortalisé la figure de Socrate comme philosophe, c'est-à-dire comme l'homme qui cherche, à la fois par son discours et par son mode de vie, à s'approcher et à faire approcher les autres de cette manière d'être, de cet état ontologique transcendant qu'est la sagesse. La philosophie de Platon, et à sa suite toutes les philosophies de l'Antiquité, même les plus éloignées du platonisme, auront ainsi en commun cette particularité de lier étroitement, dans cette perspective, le discours et le mode de vie philosophiques.

## LA PHILOSOPHIE COMME FORME DE VIE DANS L'ACADÉMIE DE PLATON

### *Le projet éducateur*

Il nous faut encore revenir sur le lien étroit qui lie Socrate et Éros, le philosophe et l'amour, dans le *Banquet* de Platon. L'amour y apparaît, en effet, non

seulement comme le désir de ce qui est sage et de ce qui est beau, mais comme le désir de fécondité, c'est-à-dire de s'immortaliser en produisant. Autrement dit, l'amour est créateur et fécond. Il y a deux fécondités, dit Diotime [1], celle du corps et celle de l'âme. Ceux dont la fécondité réside dans le corps cherchent à s'immortaliser en engendrant des enfants, ceux dont la fécondité réside dans l'âme cherchent à s'immortaliser dans une œuvre de l'intelligence, qu'elle soit littéraire ou technique. Mais la plus haute forme d'intelligence, c'est la maîtrise de soi et la justice, et elle s'exerce dans l'organisation des cités ou d'autres institutions. Plusieurs historiens ont vu ici, dans cette mention des « institutions », une allusion à la fondation par Platon de son école, car, dans les lignes qui suivent, Platon laisse clairement entendre que la fécondité dont il veut parler est celle d'un éducateur, qui, comme Éros, fils de Poros, est « plein de ressource » (*euporei*), « pour discourir sur la vertu, pour dire à quelles sortes de choses doit penser l'homme de bien et à quoi il doit s'occuper [2] ». Dans le *Phèdre*, Platon parlera d'« ensemencer les esprits », de

*[...] semer des discours qui, eux-mêmes, ont en eux une semence à partir de laquelle, en d'autres natures, pousseront d'autres discours, capables [...] de conduire au plus haut degré de félicité qui soit possible pour un homme* [3].

L. Robin [4] a résumé ces thèmes platoniciens de la manière suivante :

1. *Banquet*, 208 e.
2. *Banquet*, 209 b-c.
3. *Phèdre*, 277 a.
4. L. Robin, notice, dans Platon, *Le Banquet*, Paris, 1981 (1re éd. 1929), p. XCII.

*L'âme féconde ne peut féconder et fructifier que par son commerce avec une autre âme, dans laquelle auront été reconnues les qualités nécessaires; et ce commerce ne peut s'instituer que par la parole vivante, par l'entretien journalier qui suppose une vie commune, organisée en vue de fins spirituelles et pour un avenir indéfini, bref une école philosophique, telle que Platon avait conçu la sienne, dans son état présent et pour la continuité de la tradition.*

Nous découvrons ainsi un autre aspect capital de la nouvelle définition de la philosophie que propose Platon dans le *Banquet*, et qui marquera d'une manière définitive la vie philosophique de l'Antiquité. La philosophie ne peut se réaliser que par la communauté de vie et le dialogue entre maîtres et disciples au sein d'une école. Plusieurs siècles plus tard, Sénèque [1] vantera encore l'importance philosophique de la vie en commun :

*La parole vivante et la vie en commun te profiteront plus que le discours écrit. C'est à une réalité qui te soit présente qu'il te faut venir, d'abord parce que les hommes en croient plus leurs yeux que leurs oreilles, ensuite parce que longue est la voie des préceptes, courte et infaillible, celle des exemples. Cléanthe [le stoïcien] n'aurait pas fait revivre son maître Zénon en sa personne, s'il n'avait été que son auditeur : il a été mêlé à sa vie, il a pénétré ses secrètes pensées, il a observé de près si Zénon vivait en conformité à sa propre règle de vie. Platon et Aristote et cette troupe de sages qui devait essaimer en sectes opposées ont tiré plus de profit des mœurs de Socrate que de son enseignement. Si Métrodore, Hermarque, Polyénus ont été de grands hommes, ce n'est pas à cause des cours d'Épicure qu'ils ont entendus, mais à cause de la communauté de vie qu'ils ont eue avec lui.*

1. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 6, 6.

Il est vrai, nous aurons à le redire, que Platon n'est pas le seul, à cette époque, à fonder une institution scolaire consacrée à l'éducation philosophique. D'autres disciples de Socrate, Antisthène, Euclide de Mégare, Aristippe de Cyrène, ou un personnage comme Isocrate, le feront en même temps que lui, mais l'Académie de Platon aura un retentissement considérable aussi bien à son époque que pour la postérité, par la qualité de ses membres et la perfection de son organisation. Dans toute l'histoire de la philosophie ultérieure, on retrouvera le souvenir et l'imitation de cette institution et des discussions et débats qui y eurent lieu [1]. « Académie », parce que les activités de l'école avaient lieu dans des salles de réunion qui se trouvaient dans un gymnase des environs d'Athènes, appelé précisément l'Académie, et parce que Platon avait acquis, près de ce gymnase, une petite propriété dans laquelle les membres de l'école pouvaient se réunir ou même vivre en commun [2].

## *Socrate et Pythagore*

Les Anciens disaient que l'originalité de Platon consistait dans le fait qu'il avait réalisé en quelque sorte une synthèse entre Socrate, qu'il avait connu à Athènes, et le pythagorisme, qu'il aurait connu lors

1. Cf. l'important ouvrage de H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971.

2. Cf. M.-F. Billot, art. « Académie », dans *Dictionnaire des philosophes antiques*, éd. R. Goulet, t. I, Paris, 1994, p. 693-789.

de son premier voyage en Sicile [1]. De Socrate, il aurait reçu la méthode du dialogue, l'ironie, l'intérêt porté aux problèmes de la conduite de la vie; de Pythagore, il aurait hérité l'idée d'une formation par les mathématiques et d'une application possible de ces sciences à la connaissance de la nature, l'élévation de la pensée, l'idéal d'une communauté de vie entre philosophes. Il est indiscutable que Platon a connu des pythagoriciens : il les met d'ailleurs en scène dans ses dialogues. Mais, étant donné les incertitudes de nos connaissances sur le pythagorisme ancien, nous ne pouvons définir exactement la part du pythagorisme dans la formation de Platon. Une chose est certaine en tout cas, c'est que, dans la *République* [2], Platon fait l'éloge de Pythagore en disant qu'il a été aimé parce qu'il a proposé aux hommes et aux générations futures une « voie », une règle de vie, appelée « pythagorique », qui distingue des autres hommes ceux qui la pratiquent et qui existait encore au temps de Platon. Les communautés pythagoriciennes ont joué effectivement un rôle politique important dans les cités de l'Italie du Sud et de Sicile. On peut penser légitimement que la fondation de l'Académie a été inspirée à la fois par le modèle de la forme de vie socratique et par le modèle de la forme de vie pythagoricienne, même si nous ne pouvons définir avec certitude les caractéristiques de ce dernier [3].

1. Par exemple, Dicéarque, dans Plutarque, *Propos de table*, VIII, 2, 719 a; Cicéron, *Républ.*, I, 15-16; *Des termes extrêmes...*, V, 86-87; Augustin, *Cité de Dieu*, VIII, 4; Numénius, fr. 24, éd. et trad. des Places; Proclus, *Commentaire sur le Timée*, t. I, 7, 24 Diehl, p. 32, trad. Festugière.
2. *Républ.*, 600 b.
3. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 61.

*L'intention politique*

L'intention initiale de Platon est politique : il croit à la possibilité de changer la vie politique par l'éducation philosophique des hommes qui sont influents dans la cité. Le témoignage autobiographique que donne Platon dans la *Lettre* VII mérite l'attention. Il raconte comment, dans sa jeunesse, il voulait, comme les autres jeunes gens, s'occuper des affaires de la cité, comment il découvrit alors, par la mort de Socrate et par son examen des lois et des coutumes, à quel point il était difficile d'administrer correctement les affaires de la cité, pour reconnaître finalement que toutes les cités existant à son époque, absolument toutes, avaient un mauvais régime politique. C'est pourquoi, dit-il, « je fus irrésistiblement amené à louer la vraie philosophie et à proclamer que, à sa lumière seule, on peut reconnaître où est la justice dans la vie publique et dans la vie privée ». Mais il ne s'agit pas simplement de discourir dans l'abstrait. Pour Platon sa « tâche de philosophe » consiste à agir. S'il essaie de jouer un rôle politique à Syracuse, c'est pour ne pas passer à ses propres yeux « pour un beau parleur » incapable d'agir [1]. Beaucoup d'élèves de l'Académie ont joué effectivement un rôle politique en différentes cités, soit comme conseillers de souverains, soit comme législateurs, soit comme opposants à la tyrannie [2]. Les sophistes

1. *Lettre* VII, 328 b-329 c, trad. Brisson.

2. J. P. Lynch, *op. cit.*, p. 59, n. 32 (bibliographie) ; M. Isnardi Parente, *L'eredità di Platone nell'Accademia antica*, Milan, 1989, p. 63 et suiv.

avaient prétendu former les jeunes gens à la vie politique, Platon veut le faire en les dotant d'un savoir bien supérieur à celui que les sophistes pouvaient leur fournir, d'un savoir qui, d'une part, sera fondé sur une méthode rationnelle rigoureuse, et qui, d'autre part, selon la conception socratique, sera inséparable de l'amour du bien et de la transformation intérieure de l'homme. Il ne veut pas seulement former d'habiles hommes d'État, mais des hommes. Pour réaliser son intention politique, Platon doit donc faire un immense détour, c'est-à-dire créer une communauté intellectuelle et spirituelle qui sera chargée de former, en prenant le temps qu'il faudra, des hommes nouveaux. Dans cet immense détour, les intentions politiques risquent d'ailleurs d'être oubliées, et il n'est peut-être pas indifférent d'entendre Platon dire qu'il faudra forcer les philosophes à être rois [1]. Décrivant la vie dans l'Académie de Platon, Dicéarque [2], le disciple d'Aristote, insiste sur le fait que ses membres vivaient comme une communauté d'hommes libres et égaux, dans la mesure où ils aspiraient également à la vertu et à la recherche en commun. Platon ne demandait pas d'honoraires à ses élèves, en vertu du principe qu'il faut donner ce qui est égal à ceux qui sont égaux. Selon les principes politiques platoniciens, il s'agissait d'ailleurs d'une égalité géométrique [3], donnant à chacun selon ses mérites et selon ses besoins. On entrevoit ici que, persuadé que l'homme ne peut vivre en homme que dans une cité parfaite, Platon

1. *Républ.*, 519 d.
2. K. Gaiser, *Philodems Academica*, Stuttgart, 1988, p. 153 et suiv.
3. *Lois*, VI, 756 e-758 a.

voulait, en attendant la réalisation de celle-ci, faire vivre ses disciples dans les conditions d'une cité idéale et il voulait, à défaut de pouvoir gouverner une cité, qu'ils puissent gouverner leur propre moi selon les normes de cette cité idéale [1]. C'est ce qu'essaieront de faire, elles aussi, la plupart des écoles philosophiques postérieures [2].

En attendant de se livrer à une activité politique, les membres de l'école se consacreront à une vie désintéressée d'étude et de pratique spirituelle. Comme les sophistes donc, mais pour d'autres raisons, Platon crée un milieu éducatif relativement séparé de la cité. Socrate, pour sa part, avait une autre conception de l'éducation. À la différence des sophistes, il considérait que l'éducation devait se faire, non pas dans un milieu artificiel, mais, comme c'était le cas dans l'antique tradition, en se mêlant à la vie de la cité. Mais, précisément, ce qui caractérisait la pédagogie de Socrate, c'est qu'elle accordait une importance capitale au contact vivant entre les hommes, et cette fois Platon partage cette conviction. On retrouve chez Platon cette conception socratique de l'éducation par le contact vivant et par l'amour, mais, comme l'a dit Lynch [3], Platon l'a en quelque sorte institutionnalisé dans son école. L'éducation se fera au sein d'une communauté, d'un groupe, d'un cercle d'amis, où régnera une atmosphère d'amour sublimé.

1. *Républ.*, 592 b.
2. Cf. B. Frischer, *The Sculpted Word. Epicureanism and Philosophical Recruitment in Ancient Greece*, University of California Press, 1982, p. 63.
3. J. P. Lynch, *op. cit.*, p. 63.

## *Formation et recherche dans l'Académie*

Nous connaissons peu de chose sur le fonctionnement institutionnel de l'Académie [1]. Comme nous aurons à le redire, il ne faut pas se représenter, comme on l'a fait trop souvent, l'Académie, ni, d'ailleurs, les autres écoles philosophiques d'Athènes, comme des associations religieuses, des thiases des Muses. Leur fondation correspond seulement à l'utilisation du droit d'association en vigueur à Athènes [2]. Il y avait, semble-t-il, deux catégories de membres, d'une part les plus âgés, chercheurs et enseignants, d'autre part les plus jeunes, les étudiants. Ces derniers, par exemple, semblent avoir joué par leurs votes un rôle décisif dans l'élection de Xénocrate, le second successeur de Platon. Le premier successeur, Speusippe, aurait été choisi par Platon lui-même. Dans l'Antiquité, on regardait comme significatif le fait que deux femmes, Axiothea et Lastheneia, aient été les élèves de Platon et de Speusippe. Axiothea [3], racontait-on, avait porté sans honte le simple manteau des philosophes : ce qui laisse supposer que les membres de l'Académie, comme d'autres philosophes de l'époque, tenaient à ce costume qui les distinguait des autres hommes. On peut penser, à en juger par les traditions postérieures de l'école que, en dehors des discussions, des cours et des travaux scientifiques, certains repas pris

1. Sur ce thème, cf. J. P. Lynch, *op. cit.*, p. 54-63 (et p. 93).
2. Cf. plus bas, p. 156-157.
3. K. Gaiser, *Philodems Academica*, p. 154.

en commun étaient prévus par l'organisation de l'école [1].

Nous avons parlé de membres plus âgés, qui étaient associés à Platon dans la recherche et dans l'enseignement. Nous en connaissons un certain nombre : Speusippe, Xénocrate, mais aussi Eudoxe de Cnide, Héraclide du Pont, Aristote. Ce dernier, par exemple, resta dans l'Académie pendant vingt ans, à titre de disciple, puis d'enseignant. Il s'agit de philosophes et de savants, notamment d'astronomes et de mathématiciens de tout premier rang, comme Eudoxe et Théétète. Notre représentation de l'Académie et du rôle qu'y jouait Platon serait probablement très différente si les œuvres de Speusippe, de Xénocrate et d'Eudoxe avaient été conservées.

La géométrie et les autres sciences mathématiques jouaient un rôle de premier plan dans la formation. Mais elles ne représentaient qu'une première étape dans la formation du futur philosophe. Elles étaient pratiquées dans l'école de Platon d'une manière totalement désintéressée, sans aucune considération d'utilité [2], mais, destinées à purifier l'esprit des représentations sensibles, elles avaient donc aussi une finalité éthique [3]. La géométrie n'était pas seulement l'objet d'un enseignement élémentaire, mais de recherches approfondies. C'est d'ailleurs dans l'Académie que les mathématiques ont connu leur véritable naissance. C'est là qu'a été découverte

1. Plutarque, *Propos de table*, VIII, 1, 717 b.
2. *Républ.*, 522-534.
3. *Républ.*, 526 e ; Plutarque, *Propos de table*, VIII, 718 e-f, cf. I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 98.

l'axiomatique mathématique qui formule les présuppositions des raisonnements : principes, axiomes, définitions, postulats, et met en ordre les théorèmes en les déduisant les uns des autres. Tous ces travaux aboutiront, un demi-siècle plus tard, à la rédaction par Euclide de ses fameux *Éléments* [1].

Selon la *République* [2], les futurs philosophes ne devront s'exercer à la dialectique que lorsqu'ils auront acquis une certaine maturité, et ils le feront pendant cinq années, de trente à trente-cinq ans. Nous ne savons pas si Platon appliquait cette règle dans son école. Mais, nécessairement, des exercices dialectiques avaient leur place dans l'enseignement de l'Académie. La dialectique était, à l'époque de Platon, une technique de discussion soumise à des règles précises. Une « thèse » était posée, c'est-à-dire une proposition interrogative du type : la vertu peut-elle s'enseigner? Un des deux interlocuteurs attaquait la thèse, l'autre la défendait. Le premier attaquait en interrogeant, c'est-à-dire en posant au défenseur de la thèse des questions habilement choisies pour l'obliger à des réponses telles qu'il soit amené à admettre la contradictoire de la thèse qu'il voulait défendre. L'interrogateur n'avait pas lui-même de thèse. C'est pourquoi Socrate avait coutume de jouer le rôle de l'interrogateur, comme le dit Aristote : « Socrate jouait toujours le rôle de l'interrogateur et jamais celui du répondant, car il avouait ne rien savoir [3]. » La dialectique n'apprenait pas seu-

1. Cf. F. Lasserre, *La naissance des mathématiques à l'époque de Platon*, Fribourg-Paris, 1990.
2. *Républ.*, 539 d-e
3. Aristote, *Réfut. Sophist.*, 183 b 7.

lement à attaquer, c'est-à-dire à mener judicieusement des interrogations, mais aussi à répondre en déjouant les pièges de l'interrogateur. La discussion d'une thèse sera la forme habituelle de l'enseignement [1], jusqu'au Ier siècle av. J.-C.

La formation à la dialectique était absolument nécessaire, dans la mesure où les disciples de Platon étaient destinés à jouer leur rôle dans la cité. Dans une civilisation qui avait pour centre le discours politique, il fallait former à une parfaite maîtrise de la parole et du raisonnement. Aux yeux de Platon, elle était d'ailleurs dangereuse, car elle risquait de faire croire aux jeunes gens que l'on pouvait défendre ou attaquer n'importe quelle position. C'est pourquoi la dialectique platonicienne n'est pas un exercice purement logique. Elle est plutôt un exercice spirituel qui exige des interlocuteurs une ascèse, une transformation d'eux-mêmes. Il ne s'agit pas d'une lutte entre deux individus dans lequel le plus habile imposera son point de vue, mais d'un effort mené en commun par deux interlocuteurs qui veulent s'accorder avec les exigences rationnelles du discours sensé, du *logos*. Opposant sa méthode à celle des éristiques contemporains qui pratiquaient la controverse pour elle-même, Platon [2] écrit :

*Lorsque deux amis, comme toi et moi, sont en humeur de causer, il faut en user d'une manière plus douce et plus dialectique. J'entends par « plus dialectique » que non seule-*

1. Cf. plus bas, p. 164-165 et voir P. Hadot, « Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité », *Studia Philosophica*, t. 39, 1980, p. 139-166.
2. *Ménon*, 75 c-d.

*ment on fait des réponses vraies, mais que l'on ne fonde sa réponse que sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même.*

Un vrai dialogue n'est possible que si l'on veut vraiment dialoguer. Grâce à cet accord entre interlocuteurs, renouvelé à chaque étape de la discussion, ce n'est pas l'un des interlocuteurs qui impose sa vérité à l'autre; bien au contraire, le dialogue leur apprend à se mettre à la place de l'autre, donc à dépasser leur propre point de vue. Grâce à leur effort sincère, les interlocuteurs découvrent par eux-mêmes, et en eux-mêmes, une vérité indépendante d'eux, dans la mesure où ils se soumettent à une autorité supérieure, le *logos*. Comme dans toute la philosophie antique, la philosophie consiste ici dans le mouvement par lequel l'individu se transcende dans quelque chose qui le dépasse, pour Platon, dans le *logos*, dans le discours qui implique une exigence de rationalité et d'universalité. D'ailleurs ce *logos* ne représente pas une sorte de savoir absolu; il s'agit en fait de l'accord qui s'établit entre des interlocuteurs qui sont amenés à admettre en commun certaines positions, accord dans lequel ceux-ci dépassent leurs points de vue particuliers [1].

Cette éthique du dialogue ne se traduisait pas nécessairement par un perpétuel dialogue. Nous savons par exemple que certains traités d'Aristote, qui s'opposent d'ailleurs à la théorie platonicienne des idées, sont des manuscrits de préparation aux

1. Cf. E. Heitsch, *Erkenntnis und Lebensführung*, Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Stuttgart, 1994, fasc. 9.

leçons orales qu'Aristote avait faites à l'Académie ; or ils se présentent comme un discours continu, sous forme didactique [1]. Mais il semble bien que, selon un usage qui s'est perpétué dans toute l'Antiquité, les auditeurs pouvaient exprimer leurs opinions après l'exposé [2]. Il y eut certainement bien d'autres exposés de Speusippe ou d'Eudoxe exprimant chacun des points de vue très différents. Il y avait donc recherche en commun, échange d'idées et c'était là encore une fois, une sorte de dialogue. Platon [3] concevait d'ailleurs la pensée comme un dialogue :

*Pensée et discours, c'est la même chose, sauf que c'est le dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même que nous avons appelé pensée.*

## *Le choix de vie platonicien*

C'est donc cette éthique du dialogue qui explique la liberté de pensée qui, on vient de l'entrevoir, régnait dans l'Académie. Speusippe, Xénocrate, Eudoxe ou Aristote professaient des théories qui n'étaient pas du tout en accord avec celles de Platon, notamment au sujet de la doctrine des Idées, et même de la définition du bien, puisque nous savons qu'Eudoxe pensait que le bien suprême était le plaisir. Ces controverses qui furent intenses entre les membres de l'école ont laissé des traces, non seulement dans les dialogues de Platon, ou chez Aristote, mais dans toute la philosophie hellénistique [4], sinon

1. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 9.
2. Cf. plus bas, p. 240.
3. *Soph.*, 263 e 4.
4. Cf. l'ouvrage de H.-J. Krämer, cité p. 94, n. 1.

dans toute l'histoire de la philosophie. Quoi qu'il en soit, nous pouvons en conclure que l'Académie était un lieu de libre discussion et qu'il n'y existait pas d'orthodoxie d'école, ni de dogmatisme.

S'il en est ainsi, on peut se demander sur quoi pouvait se fonder l'unité de la communauté. On peut dire, je pense, que si Platon et les autres enseignants de l'Académie étaient en désaccord sur des points de doctrine, ils admettaient tous néanmoins à des degrés divers le choix du mode de vie, de la forme de vie, proposé par Platon. Ce choix de vie consistait, semble-t-il, tout d'abord à adhérer à cette éthique du dialogue, dont nous venons de parler. Il s'agit précisément, pour reprendre l'expression de J. Mittelstrass [1], d'une « forme de vie », qui est pratiquée par les interlocuteurs, parce que, dans la mesure où, dans l'acte du dialogue, ils se posent comme sujets, mais aussi se dépassent eux-mêmes, ils font l'expérience du *logos*, qui les transcende et, finalement, de cet amour du Bien, que suppose tout effort de dialogue. Dans cette perspective, l'objet de la discussion et le contenu doctrinal sont d'importance secondaire. Ce qui compte, c'est la pratique du dialogue, et la transformation qu'elle apporte. Parfois même la fonction du dialogue sera de se heurter à l'aporie et de révéler ainsi les limites du langage, l'impossibilité où il se trouve parfois de communiquer l'expérience morale et existentielle.

Finalement, il s'agissait surtout, pour reprendre

1. J. Mittelstrass, « Versuch über den sokratischen Dialog », *Das Gespräch*, éd. K. Stierle et R. Warning, Munich, 1984, p. 26.

l'expression de L. Brisson [1], d'« apprendre à vivre de façon philosophique », dans une volonté commune de pratiquer une recherche désintéressée, en opposition voulue au mercantilisme sophistique [2]. C'est déjà là un choix de vie. Vivre de façon philosophique, c'est surtout se tourner vers la vie intellectuelle et spirituelle, réaliser une conversion [3] qui met en jeu « toute l'âme », c'est-à-dire toute la vie morale. La science ou le savoir ne sont jamais en effet pour Platon une connaissance purement théorique et abstraite, que l'on pourrait « mettre toute faite » dans l'âme. Lorsque Socrate, nous l'avons vu [4], disait que la vertu est un savoir, il n'entendait pas, par savoir, la pure connaissance abstraite du bien, mais une connaissance qui choisit et qui veut le bien, c'est-à-dire une disposition intérieure dans laquelle pensée, volonté et désir ne font qu'un. Pour Platon aussi, si la vertu est science, la science est elle-même vertu. On peut donc penser qu'il existait dans l'Académie une commune conception de la science, comme formation de l'homme, comme lente et difficile éducation du caractère, comme « développement [5] harmonieux de toute la personnalité humaine », finalement comme mode de vie, destiné à « assurer [...] une vie bonne et donc le "salut" de l'âme [6] ».

Aux yeux de Platon, le choix du mode de vie philo-

1. L. Brisson, « Présupposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon », *Les Études philosophiques*, 1993, n° 4, p. 480.
2. Aristote, *Métaph.*, 1004 b 25.
3. *Républ.*, 518 c.
4. Cf. p. 63, n. 2.
5. I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 15.
6. L. Brisson, « Présupposés... », p. 480.

sophique était la chose la plus essentielle. C'est ce qu'atteste la narration d'Er dans la *République*, qui présente mythiquement ce choix comme réalisé dans la vie antérieure [1] :

*C'est là qu'est tout le risque pour l'homme et c'est justement pour cela que chacun de nous doit laisser de côté toute autre étude et mettre ses soins à rechercher et cultiver celle-là seule. Peut-être pourra-t-il découvrir et reconnaître l'homme qui lui communiquera la capacité et la science de discerner quelle est la vie bonne et quelle est la vie mauvaise, et de choisir toujours et partout la meilleure, autant qu'il lui sera possible.*

## *Exercices spirituels*

Dans sa *Lettre* VII, Platon déclare que si l'on n'adopte pas ce mode de vie, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue et c'est pourquoi il faut se décider sur-le-champ à suivre cette « voie », cette « voie merveilleuse ». Ce genre de vie suppose d'ailleurs un effort considérable, qu'il faut renouveler chaque jour. C'est par rapport à ce genre de vie que se distinguent ceux qui « philosophent vraiment » de ceux qui « ne philosophent pas vraiment », ces derniers n'ayant qu'un vernis extérieur d'opinions superficielles [2]. Ce genre de vie [3], Platon y fait allusion lorsqu'il évoque la figure de son disciple Dion de Syracuse. Il consiste « à faire plus de cas de la vertu que du plaisir », à renoncer aux plaisirs des sens, à

1. *Républ.*, 618 b.
2. *Lettre* VII, 340 c-d.
3. *Lettre* VII, 327 b, 331 d, 336 c.

observer aussi un certain régime alimentaire, à « vivre chaque jour de manière à devenir le plus possible maître de soi ». Comme l'a bien montré P. Rabbow [1], il semble bien que certaines pratiques spirituelles, dont nous retrouvons la trace dans plusieurs passages des dialogues, aient été en usage dans l'Académie.

Dans les dernières pages de son dialogue le *Timée* [2], Platon affirme qu'il est nécessaire d'exercer la partie supérieure de l'âme, qui n'est autre que l'intellect, de telle sorte qu'elle se mette en harmonie avec l'univers et s'assimile à la divinité. Mais il ne donne pas de détails sur la manière de pratiquer ces exercices. C'est dans d'autres dialogues que l'on peut trouver d'intéressantes précisions.

On pourrait parler de « préparation au sommeil », lorsque Platon [3] évoque les pulsions inconscientes que nous révèlent les songes, par exemple ces désirs « terribles et sauvages » de viol et de meurtre qui sont en nous. Pour ne pas avoir de tels rêves, il faut se préparer le soir en s'efforçant d'éveiller la partie raisonnable de l'âme par des discours intérieurs et des recherches portant sur des sujets élevés, en s'adonnant à la méditation, et en calmant ainsi le désir et la colère. On notera par ailleurs que Platon [4] recommande de dormir peu : « Il ne faut garder du

1. P. Rabbow, *Paidagogia. Die Grundlegung der abendländischen Erziehungskunst in der Sokratik*, Göttingen, 1960, p. 102.
2. *Timée*, 89 d-90 a.
3. *Républ.*, 571-572.
4. *Lois*, VII, 808 b-c.

sommeil que ce qui est utile pour la santé; or cela n'est pas beaucoup, une fois que cela en est venu à être une habitude. »

Un autre exercice consiste à savoir conserver son calme dans le malheur, sans se révolter [1], en utilisant pour cela des maximes capables de changer nos dispositions intérieures. On se dira ainsi que l'on ne sait pas ce qui est bon et ce qui est mauvais dans ces sortes d'accidents, que cela ne sert à rien de s'indigner, qu'aucune chose humaine ne mérite qu'on y attache beaucoup d'importance et que, comme au jeu de dés, il faut tenir compte des choses telles qu'elles sont et agir en conséquence [2].

La plus célèbre pratique est l'exercice de la mort, auquel Platon fait allusion dans le *Phédon*, qui raconte précisément la mort de Socrate. Socrate y déclare qu'un homme qui a passé sa vie dans la philosophie a nécessairement du courage pour mourir, puisque la philosophie n'est rien d'autre qu'un exercice de la mort [3]. Et elle est un exercice de la mort, puisque la mort est la séparation de l'âme et du corps et que le philosophe s'emploie à détacher son âme de son corps. Le corps en effet nous cause mille tracas, à cause des passions qu'il engendre, des besoins qu'il nous impose. Il faut donc que le philosophe se purifie, c'est-à-dire qu'il s'efforce de concentrer et ramasser l'âme, de la délivrer de la dis-

1. *Républ.*, 604 b-c.
2. Sur un exercice du même genre dans le *Criton*, cf. E. Martens, *Die Sache des Sokrates*, p. 127.
3. *Phédon*, 64 a. Cf. R. Di Giuseppe, *La teoria della morte nel Fedone platonico*, Il Mulino, 1993.

persion et de la distraction que lui impose le corps. On songera ici aux longues concentrations de Socrate sur lui-même évoquées dans le *Banquet*, pendant lesquelles il reste immobile, sans bouger et sans manger. Cet exercice est indissolublement ascèse du corps et de la pensée, dépouillement des passions pour accéder à la pureté de l'intelligence. Le dialogue est, en un certain sens, déjà un exercice de la mort. Car, comme l'a dit R. Schaerer [1], « l'individualité corporelle cesse d'exister au moment où elle s'extériorise dans le *logos* ». Ce fut là l'un des thèmes favoris de la pensée du regretté B. Parain [2] : « Le langage ne se développe que sur la mort des individus. » Dans la perspective du récit de la mort de Socrate qu'est le *Phédon*, on voit ainsi que le « je » qui doit mourir se transcende dans un « je », désormais étranger à la mort, parce qu'il s'est identifié au *logos* et à la pensée. C'est ce que laisse entendre Socrate à la fin du dialogue [3] :

*Mes amis, je n'arrive pas à convaincre Criton que je suis, moi, ce Socrate qui s'entretient avec vous en cet instant même et qui dispose en ordre tous ses arguments. Il croit que moi, c'est cet autre qu'il verra tout à l'heure, ce cadavre.*

Si dans le *Phédon* cet exercice est présenté comme un exercice de la mort, qui précisément libère l'âme de la crainte de la mort, dans la *République* [4] il apparaît comme une sorte de vol de l'âme ou de regard d'en haut porté sur la réalité :

1. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 41.
2. B. Parain, « Le langage et l'existence », dans le recueil collectif *L'Existence*, Paris, 1945, p. 173.
3. *Phédon*, 115 e.
4. *Républ.*, 486 a-b.

*La petitesse d'esprit est incompatible avec une âme qui doit tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité du divin et de l'humain [...] Mais l'âme à laquelle appartiennent l'élévation de pensée et la contemplation de la totalité du temps et de l'être, crois-tu qu'elle fasse grand cas de la vie humaine ? Un tel homme ne regardera donc pas la mort comme une chose à craindre.*

Ici encore l'exercice qui consiste à changer radicalement de point de vue et à embrasser la totalité de la réalité dans une vision universelle permet de vaincre la crainte de la mort. La grandeur d'âme se révélera ainsi comme le fruit de l'universalité de la pensée. Le philosophe décrit dans le *Théétète* [1] porte le même regard d'en haut sur les choses d'ici-bas. Sa pensée promène partout son vol, dans les astres et sur la terre. C'est d'ailleurs pourquoi Platon le décrit avec humour, comme un étranger égaré dans le monde humain, trop humain, et risquant comme Thalès le sage de tomber dans un puits. Il ignore les luttes pour les magistratures, les débats politiques, les festins agrémentés de joueuses de flûte. Il ne sait ni plaider au tribunal, ni injurier, ni flatter. Les plus grandes propriétés lui paraissent peu de chose, « habitué qu'il est à embrasser du regard la terre entière ». Il se moque de la noblesse, prétendument assurée par de longues généalogies. Comme l'a bien vu P. Rabbow [2], il n'y a pas ici une distinction entre la vie contemplative et la vie active, mais une opposition entre deux modes de vie, le mode de vie du philosophe, qui consiste à « devenir juste et saint dans

1. *Théétète*, 173-176.
2. P. Rabbow, *Paidagogia...*, p. 273.

la clarté de l'intelligence », qui est donc à la fois science et vertu, et le mode de vie des non-philosophes ; ceux-ci ne sont à l'aise dans la cité pervertie que parce qu'ils se complaisent dans des faux-semblants d'habileté et de sagesse, qui n'aboutissent qu'à la force brutale [1]. Ce que veut dire le *Théétète*, c'est que si le philosophe paraît un étranger ridicule dans la cité, c'est aux yeux des hommes du commun, que la cité a corrompus et qui ne reconnaissent pour valeurs que la ruse, l'habileté et la brutalité.

Dans une certaine mesure, l'éthique du dialogue, qui est, chez Platon, l'exercice spirituel par excellence, est liée à une autre démarche fondamentale, la sublimation de l'amour. Selon le mythe de la préexistence des âmes, l'âme a vu, lorsqu'elle n'était pas encore descendue dans le corps, les Formes, les Normes transcendantes. Tombée dans le monde sensible, elle les a oubliées, elle ne peut même plus les reconnaître intuitivement dans des images qui se trouveraient dans le monde sensible. Mais seule la Forme de la beauté a le privilège d'apparaître encore dans ces images d'elle-même que sont les beaux corps. L'émotion amoureuse que l'âme ressent devant tel beau corps est provoquée par le ressouvenir inconscient de la vision que l'âme a eue de la beauté transcendante dans son existence antérieure [2]. Lorsque l'âme éprouve le plus humble amour terrestre, c'est cette beauté transcendante qui l'attire. Ici nous retrouvons l'état du philosophe dont parlait le *Banquet*, état d'étrangeté, de contradiction,

1. *Théétète*, 176 b-c.
2. *Phèdre*, 249 b et suiv.

de déséquilibre intérieur, car celui qui aime est déchiré entre son désir de s'unir charnellement à l'objet aimé et son élan vers la beauté transcendante qui l'attire à travers l'objet aimé. Le philosophe s'efforcera donc de sublimer son amour, en cherchant à rendre meilleur l'objet de son amour [1]. Son amour, comme le dit le *Banquet* [2], lui donnera la fécondité spirituelle qui se manifestera dans la pratique du discours philosophique. On peut déceler ici chez Platon la présence d'un élément irréductible à la rationalité discursive, qui est hérité du socratisme, le pouvoir éducateur de la présence amoureuse [3] : « On n'apprend que de qui on aime [4]. »

Par ailleurs, sous l'effet de l'attraction inconsciente de la Forme de la beauté, l'expérience de l'amour, dit Diotime dans le *Banquet* [5], s'élèvera de la beauté qui est dans les corps à celle qui est dans les âmes, puis dans les actions et dans les sciences, jusqu'à la vision soudaine d'une beauté merveilleuse et éternelle, vision qui est analogue à celle dont l'initié jouit dans les mystères d'Éleusis, vision qui dépasse toute énonciation, toute discursivité, mais engendre dans l'âme la vertu. La philosophie devient alors l'expérience vécue d'une présence. De l'expérience de la présence de l'être aimé, on s'élève à l'expérience d'une présence transcendante.

1. *Phèdre*, 253 a.
2. *Banquet*, 209 b-c.
3. Cf. plus haut, p. 57-58.
4. Goethe, *Conversations avec Eckermann*, 12 mai 1825.
5. *Banquet*, 210-212.

Nous disions plus haut que la science, chez Platon, n'est jamais purement théorique : elle est transformation de l'être, elle est vertu, nous pouvons dire maintenant qu'elle est aussi affectivité. On pourrait appliquer à Platon la formule de Whitehead [1] : « Le concept est toujours revêtu d'émotion. » La science, même la géométrie, est une connaissance qui engage toute l'âme, qui est toujours liée à Éros, au désir, à l'élan et au choix. « La notion de connaissance pure, c'est-à-dire de pur entendement, disait encore Whitehead [2], est tout à fait étrangère à la pensée de Platon. L'âge des professeurs n'était pas encore arrivé. »

## LE DISCOURS PHILOSOPHIQUE DE PLATON

Jusqu'ici nous n'avons parlé que du dialogue oral, tel qu'il devait se pratiquer dans l'Académie, mais dont nous ne pouvons nous faire une idée que par les exemples de dialogues que nous trouvons dans l'œuvre écrite de Platon, et, plusieurs fois, pour simplifier, nous les avons cités en employant la formule « ... dit Platon ». Pourtant cette tournure est très inexacte, car, dans son œuvre écrite, Platon ne dit rien en son nom propre. Alors qu'avant lui, Xéno-

1. Cité par A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead et le problème de Dieu*, Paris, 1968, p. 222, n. 83 : « Le concept est toujours revêtu d'émotion, c'est-à-dire d'espoir ou de crainte, ou de haine, ou d'ardente aspiration ou du plaisir de l'analyse... »

2. A. Parmentier, *La philosophie de Whitehead...*, p. 410, n. 131.

phane, Parménide, Empédocle, les sophistes, Xénophon ne s'étaient pas privés de parler à la première personne, il fait parler des personnages fictifs dans des situations fictives. Ce n'est que dans la septième Lettre qu'il fait allusion à sa philosophie, en la décrivant d'ailleurs plutôt comme un mode de vie et surtout en déclarant que sur ce qui fait l'objet de ses préoccupations, il n'a rédigé aucun ouvrage écrit et qu'il n'y en aura jamais, car il s'agit d'un savoir qui ne peut absolument pas être formulé comme les autres savoirs, mais qui jaillit dans l'âme, lorsqu'on a eu une longue familiarité avec l'activité en quoi il consiste et que l'on y a consacré sa vie [1].

On peut se demander pourquoi Platon a écrit des dialogues. Le discours philosophique parlé est en effet à ses yeux bien supérieur au discours philosophique écrit. C'est que, dans le discours oral [2], il y a la présence concrète d'un être vivant, un véritable dialogue, qui lie deux âmes, un échange, dans lequel le discours, comme dit Platon, peut répondre aux questions qu'on lui pose et se défendre lui-même. Le dialogue est donc personnalisé, il s'adresse à telle personne, et correspond à ses possibilités et à ses besoins. Comme dans l'agriculture, il faut du temps pour que la semence germe et se développe, il faut beaucoup d'entretiens, pour faire naître dans l'âme de l'interlocuteur un savoir, qui, comme nous l'avons dit, sera identique à la vertu. Le dialogue ne transmet pas un savoir tout fait, une information, mais

1. *Lettre* VII, 341 c.
2. *Phèdre*, 275-277. Comparer avec *Politique*, 294 c-300 c, sur les inconvénients de la loi écrite et les avantages de la parole royale.

l'interlocuteur conquiert son savoir par son effort propre, il le découvre par lui-même, il pense par lui-même. Au contraire, le discours écrit ne peut répondre aux questions, il est impersonnel, et prétend donner immédiatement un savoir tout fait, mais qui n'a pas la dimension éthique que représente une adhésion volontaire. Il n'y a de vrai savoir que dans le dialogue vivant.

Si, malgré cela, Platon a écrit des dialogues, c'est peut-être tout d'abord parce qu'il a voulu s'adresser non seulement aux membres de son école, mais à des absents et à des inconnus. « Le discours écrit s'en va rouler de tous côtés [1]. » Les dialogues peuvent être considérés comme des ouvrages de propagande, parés de tous les prestiges de l'art littéraire, mais destinés à convertir à la philosophie. Platon les lisait dans des séances de ces lectures publiques qui étaient dans l'Antiquité des moyens de se faire connaître. Mais les dialogues partaient aussi loin d'Athènes. C'est ainsi qu'Axiothea, une femme de Phlionte, ayant lu l'un des livres de la *République*, vint à Athènes pour devenir l'élève de Platon [2], et les historiens antiques prétendent qu'elle cacha pendant longtemps qu'elle était une femme. Dans une Vie de Platon [3], qui date de la deuxième moitié du IVe siècle av. J.-C., nous trouvons la remarque suivante :

*Il a, en composant ses dialogues, exhorté une masse de gens à philosopher, mais, d'un autre côté, il a donné occasion à beaucoup de philosopher d'une manière superficielle...*

1. *Phèdre*, 275 e.
2. Cf. R. Goulet, art. « Axiothea », dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, Paris, 1994, p. 691.
3. K. Gaiser, *Philodems Academica*, p. 148.

Mais, pour convertir à ce mode de vie qu'est la philosophie, il faut donner une idée de ce qu'est la philosophie. Platon choisit à cet effet la forme du dialogue, et cela pour deux motifs. Tout d'abord, le genre littéraire du dialogue « socratique », c'est-à-dire mettant en scène comme interlocuteur principal Socrate lui-même, est très à la mode à son époque. Et précisément le dialogue « socratique » permet de mettre en valeur l'éthique du dialogue qui est pratiquée dans l'école de Platon. On peut d'ailleurs légitimement supposer que certains dialogues nous apportent un écho de ce que furent les discussions à l'intérieur de l'Académie. On remarquera seulement que, très vivant dans les premiers dialogues, le personnage de Socrate tend à devenir de plus en plus abstrait dans des dialogues plus tardifs, pour s'évanouir finalement dans les *Lois* [1].

Il faut bien reconnaître que cette présence ironique et souvent ludique de Socrate rend la lecture des dialogues assez déroutante pour le lecteur moderne, qui voudrait y retrouver le « système » théorique de Platon. À cela s'ajoutent les nombreuses incohérences doctrinales que l'on peut déceler lorsqu'on passe d'un dialogue à un autre [2]. Tous les historiens sont bien obligés d'admettre finale-

1. Cf. R. Schaerer, *La Question platonicienne*, p. 171 ; J. Mittelstrass, « Versuch über den sokratischen Dialog », p. 26, signale le danger, lié à cet effacement de la figure de Socrate, du passage du dialogue au monologue, et de la « forme de vie » philosophique à la « recherche philosophique professionnelle ».

2. R. Schaerer, *op. cit.*, p. 67.

ment, pour diverses raisons d'ailleurs, que les dialogues ne nous révèlent que très imparfaitement ce que pourrait être la doctrine de Platon, qu'ils sont « en-deçà de la philosophie platonicienne [1] » et « qu'ils ne nous transmettent qu'une image particulièrement appauvrie et restreinte de l'activité de Platon à l'Académie [2] ».

V. Goldschmidt [3], que l'on ne pouvait suspecter de vouloir minimiser l'aspect systématique des doctrines, a proposé la meilleure explication de ce fait en disant que les dialogues n'ont pas été écrits pour « informer », mais pour « former ». Telle est, tout aussi bien, l'intention profonde de la philosophie de Platon. Sa philosophie ne consiste pas à construire un système théorique de la réalité et à en « informer » ensuite ses lecteurs, en écrivant une suite de dialogues exposant méthodiquement ce système, mais elle consiste à « former », c'est-à-dire à transformer les individus, en leur faisant expérimenter, dans l'exemple du dialogue auquel le lecteur a l'illusion d'assister, les exigences de la raison et finalement la norme du bien.

Dans cette perspective de formation, le rôle du dialogue écrit consiste tout d'abord à apprendre à pratiquer précisément les méthodes de la raison, méthodes dialectiques et aussi géométriques, qui permettront de maîtriser en tous domaines l'art de la

1. R. Schaerer, *op.cit.*, p. 174 : ce sont, comme dit Aristote, *Poét.*, 1447 b, des œuvres mimétiques et poétiques.

2. L. Brisson, « Présupposés... », p. 480.

3. V. Goldschmidt, *Les Dialogues de Platon*, Paris, 1947, p. 3.

mesure et de la définition. C'est ce que laisse entendre Platon, à propos de la longue discussion qu'il a introduite dans le *Politique* [1] :

*Dans les classes où l'on apprend à lire, quand on demande à l'élève de quelles lettres est fait tel ou tel mot, ne le fait-on ainsi chercher que pour l'amener à résoudre un problème particulier ou bien pour le rendre plus apte à résoudre tous les problèmes possibles de grammaire? — Tous les problèmes possibles évidemment. — Que dirons-nous alors de notre enquête au sujet du « politique » ? Est-ce directement par intérêt pour elle que nous nous la sommes imposée ou bien est-ce pour devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets possibles ? — Ici encore évidemment c'est pour devenir meilleurs dialecticiens sur tous les sujets possibles [...] Trouver la solution du problème posé de la façon la plus aisée et la plus prompte possible ne doit être qu'une préoccupation secondaire et non une fin première, si nous en croyons la raison, qui nous prescrit d'accorder bien plutôt notre estime et le tout premier rang à la méthode [...]*

Ceci n'exclut pas le fait que les dialogues aient aussi un certain contenu doctrinal [2], puisqu'ils posent en général un problème précis et en proposent ou tentent d'en proposer une solution. Chacun forme un tout cohérent, mais ils ne sont pas nécessairement cohérents les uns avec les autres. Il est remarquable que plusieurs dialogues, comme le *Parménide* ou le *Sophiste* par exemple, aient pour objet les conditions de possibilité du dialogue : exactement ils s'efforcent d'expliciter tous les présuppo-

1. *Politique*, 285 c-d.

2. Sur les dialogues de Platon, voir l'excellent résumé de L. Brisson dans son article « Platon », dans L. Jaffro et M. Labrune, *Gradus philosophique*, Paris, 1994, p. 610-613, qui m'a inspiré pour les pages qui suivent.

sés impliqués dans l'éthique du vrai dialogue, c'est-à-dire dans le choix du mode de vie platonicien. Pour pouvoir s'entendre, mieux encore pour pouvoir s'entendre en choisissant le bien, il faut bien supposer en effet l'existence de « valeurs normatives », indépendantes des circonstances, des conventions et des individus, qui fondent la rationalité et la rectitude du discours [1] :

*Imagine que l'on se refuse à déterminer pour chaque objet de discussion une Forme, une Idée définie. Alors on ne saura plus où tourner sa pensée, puisqu'on n'a pas voulu que l'Idée de chaque être soit toujours la même. Alors la possibilité même de discuter sera anéantie.*

L'affirmation des Formes est donc inhérente à tout dialogue digne de ce nom. Mais se pose alors le problème de leur connaissance (elles ne peuvent être connues en effet d'une manière sensible), et le problème de leur existence (elles ne peuvent être des objets sensibles). Platon sera ainsi amené à proposer sa théorie des formes intelligibles, c'est-à-dire non-sensibles, et il sera, par conséquent, entraîné dans la discussion des problèmes que posent leur existence et leurs rapports avec les choses sensibles. Le discours philosophique de Platon se fonde donc dans le choix voulu de dialoguer, donc dans l'expérience concrète et vécue du dialogue parlé et vivant. Il porte essentiellement sur l'existence d'objets immuables, c'est-à-dire de Formes non sensibles, garantes de la rectitude du discours et de l'action, et aussi sur l'existence en l'homme d'une âme, qui, plus que le corps, assure l'identité de l'individu [2]. On le constate

1. *Parménide*, 135 b.
2. Cf. L. Brisson, « Platon », *Gradus philosophique*, p. 611.

d'ailleurs dans la plupart des dialogues, ces Formes sont surtout les valeurs morales, qui fondent nos jugements sur les choses de la vie humaine : il s'agit avant tout de chercher à déterminer, dans la vie de l'individu et de la cité, grâce à une étude de la mesure propre à chaque chose, cette triade de valeurs qui apparaît d'un bout à l'autre des dialogues : ce qui est beau, ce qui est juste, ce qui est bien [1]. Le savoir platonicien comme le savoir socratique est avant tout un savoir des valeurs.

R. Schaerer [2] a écrit : « L'essence du platonisme est et demeure donc supradiscursive. » Il voulait dire par là que le dialogue platonicien ne dit pas tout, ne dit pas ce que sont les Normes, ne dit pas ce que sont les Formes, ni la Raison, ni le Bien, ni la Beauté : tout cela est inexprimable dans le langage et inaccessible à toute définition. On l'expérimente ou on le montre dans le dialogue, mais aussi dans le désir. Mais on ne peut rien en dire.

Ce modèle socratico-platonicien de la philosophie a joué un rôle capital. Tout au long de l'histoire de la philosophie antique, nous allons retrouver ces deux pôles de l'activité philosophique que nous venons de distinguer : d'une part, le choix et la pratique d'un mode de vie, d'autre part, un discours philosophique, qui, à la fois, est une partie intégrante de ce mode de vie et explicite les présupposés théoriques impliqués dans ce mode de vie, un discours philosophique pourtant qui apparaît finalement comme incapable d'exprimer ce qui est l'essentiel — pour

1. Cette triade apparaît dans l'*Euthyphron*, le *Criton*, le *Théétète*, le *Politique*, le *Parménide*, le *Phèdre*, le premier *Alcibiade*, le *Gorgias*, la *République*, le *Timée*, les *Lois*, la *Lettre* VII.

2. R. Schaerer, *op. cit.*, p. 247.

Platon, les Formes, le Bien, c'est-à-dire ce que l'on expérimente, d'une manière non discursive, dans le désir et dans le dialogue.

# VI

# ARISTOTE ET SON ÉCOLE

## LA FORME DE VIE « THÉORÉTIQUE »

La représentation que l'on se fait habituellement de la philosophie d'Aristote semble contredire totalement la thèse fondamentale que nous défendons dans cet ouvrage et selon laquelle la philosophie a été conçue par les anciens comme un mode de vie. On ne peut nier en effet qu'Aristote affirme fortement que le savoir le plus haut est celui qui est choisi pour lui-même, donc apparemment sans aucun rapport avec le mode de vie de celui qui sait [1].

Pourtant, cette affirmation doit être replacée dans le cadre général de la représentation qu'Aristote se fait des modes de vie et qui se révèle dans le but qu'il assigne à l'école qu'il fonde. Nous avons vu qu'Aristote avait été membre de l'Académie de Platon, pendant vingt ans, ce qui veut dire qu'il avait longtemps participé au mode de vie platonicien. Il est peu vraisemblable que, lorsqu'en 335 il fonda, à Athènes, sa propre école philosophique, dont l'activité s'exerçait

1. Aristote, *Métaphysique*, I, 982 a 15.

dans le cadre du gymnase appelé le Lycée, il n'ait pas été influencé par le modèle de l'Académie, même s'il désirait proposer à son école des fins différentes de celles de l'école de Platon.

On peut déceler à l'origine de l'école d'Aristote, comme à l'origine de l'Académie, la même volonté de créer une institution durable [1]. Le choix du successeur d'Aristote se fait par élection et nous savons aussi que l'un des membres de l'école était chargé de l'administration matérielle de l'institution, ce qui suppose une certaine vie commune [2]. Comme dans l'Académie, il y a deux sortes de membres, les anciens, qui participent à l'enseignement, et les jeunes, et il y a, comme dans l'Académie, une certaine égalité entre les anciens, par exemple Aristote, Théophraste, Aristoxène et Dicéarque. L'accès à l'école est également entièrement libre.

Mais il y a une profonde différence entre le projet que vise l'école d'Aristote et le projet platonicien. L'école de Platon a essentiellement une finalité politique, même si elle est le lieu d'une intense activité de recherche mathématique et de discussion philosophique. Platon considère qu'il suffit d'être philosophe pour pouvoir diriger la cité; à ses yeux, il y a donc unité entre philosophie et politique. Au contraire, l'école d'Aristote, comme l'a bien montré R. Bodéüs [3], ne forme qu'à la vie philosophique.

1. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 68-105.
2. Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, V, 4.
3. R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité. Recherches sur les rapports entre morale et politique dans la pensée d'Aristote*, Paris, 1982, p. 171; G. Bien, « Das Theorie-Praxis Problem und die politische Philosophie bei Plato und Aristoteles », *Philosophisches Jahrbuch*, t. 76, 1968-1969, p. 264-314.

L'enseignement pratique et politique s'adressera à un public plus large, à des hommes politiques, extérieurs à l'école, mais qui désirent s'instruire sur la meilleure manière d'organiser la cité. Aristote distingue en effet entre le bonheur que l'homme peut trouver dans la vie politique, dans la vie active — c'est le bonheur que peut procurer la pratique de la vertu dans la cité —, et le bonheur philosophique qui correspond à la *theoria*, c'est-à-dire à un genre de vie qui est consacré tout entier à l'activité de l'esprit [1]. Le bonheur politique et pratique n'est bonheur, aux yeux d'Aristote, que d'une façon secondaire [2]. En effet, le bonheur philosophique se trouve dans la « vie selon l'esprit [3] », qui se situe dans l'excellence et la vertu la plus élevée de l'homme, correspondant à la partie la plus haute de l'homme, l'esprit, et soustraite aux inconvénients que comporte la vie active. Elle n'est pas soumise aux intermittences de l'action, elle ne produit pas de lassitude. Elle apporte des plaisirs merveilleux, qui ne sont pas mélangés de douleur ou d'impureté et qui sont stables et solides. Ces plaisirs sont d'ailleurs plus grands pour ceux qui atteignent la vérité et la réalité que pour ceux qui la cherchent encore. Elle assure l'indépendance à l'égard d'autrui, dans la mesure, précise Aristote, où

1. Aristote, *Politique*, VII, 2, 1324 a 30; M.-Ch. Bataillard, *La Structure de la doctrine aristotélicienne des vertus éthiques*, thèse, Université de Paris IV-Sorbonne, p. 348, qui distingue au fond trois degrés éthiques chez Aristote, l'« homme moyen », l'« homme beau-et-bon » et le « contemplatif »; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, p. 349; G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 215.

2. Aristote, *Éthique à Nicomaque*, X, 1178 a 9.

3. *Éth. Nicom.*, X, 1177 a 12-1178 a 6.

par ailleurs l'on est assuré de l'indépendance à l'égard des choses matérielles. Celui qui se consacre à l'activité de l'esprit ne dépend que de lui seul : son activité sera peut-être meilleure s'il a des collaborateurs, mais, plus il est sage, plus il pourra être seul. La vie selon l'esprit ne cherche pas un autre résultat qu'elle-même, elle est donc aimée pour elle-même, elle est à elle-même sa propre fin et, pourrait-on dire, sa propre récompense.

La vie selon l'esprit apporte aussi l'absence de trouble. En pratiquant les vertus morales, on se trouve impliqué dans la lutte contre les passions, mais aussi dans beaucoup de soucis matériels : pour agir dans la cité, il faut se mêler aux luttes politiques ; pour aider les autres, il faut avoir de l'argent, pour pratiquer le courage, il faut aller à la guerre. Au contraire la vie philosophique ne peut se vivre que dans le loisir, dans le détachement des soucis matériels.

Cette forme de vie représente la forme la plus haute du bonheur humain, mais on peut dire en même temps que ce bonheur est surhumain [1] :

*L'homme ne vit plus alors en tant qu'homme, mais en tant qu'il possède quelque chose de divin.*

Paradoxe qui correspond à l'idée paradoxale et énigmatique qu'Aristote se fait de l'intellect et de l'esprit : l'intellect est ce qu'il y a de plus essentiel dans l'homme et en même temps, il est quelque chose de divin qui vient en l'homme, en sorte que c'est ce qui transcende l'homme qui constitue sa

1. *Éth. Nicom.*, X, 1177 b 27 et *Génération des animaux*, IX, 737 a 9-10.

véritable personnalité, comme si l'essence de l'homme consistait à être au-dessus de lui-même [1] :

*C'est l'esprit qui* est *notre moi, en tant qu'il représente ce qui décide et ce qui est le meilleur.*

Comme chez Platon, le choix philosophique conduit donc le moi individuel à se dépasser dans un moi supérieur, à se hausser à un point de vue universel et transcendant.

En un certain sens, ce paradoxe inhérent à la vie de l'esprit chez Aristote correspond au paradoxe inhérent à la notion de sagesse, opposée à la philosophie, dans le *Banquet* de Platon. La sagesse y était décrite comme un état divin, de soi inaccessible à l'homme et pourtant le philo-sophe, celui qui aime la sagesse, la désirait. Sans doute, Aristote n'affirme pas que cette vie de l'esprit soit inaccessible, et que l'on doive se contenter de progresser vers elle, mais il reconnaît que nous ne pouvons l'atteindre « que dans la mesure du possible [2] », c'est-à-dire en tenant compte de la distance qui sépare l'homme de Dieu et, dirons-nous, le philosophe du sage; il reconnaît aussi que nous ne pouvons l'atteindre que dans de rares moments. Quand Aristote [3] veut faire comprendre ce que peut être le mode de vie du principe premier, la Pensée, à laquelle sont suspendus le monde des astres et le monde de la nature sublunaire, il déclare que

*[...] son mode de vie est comparable à ce qui, pour nous,*

1. *Éth. Nicom.*, X, 1178 a 2.
2. *Éth. Nicom.*, X, 1177 b 33.
3. *Métaphys.*, XII, 7, 1072 b 14 et 25.

*est le meilleur des modes de vie, que nous ne pouvons vivre que pour peu de temps; car il demeure toujours dans cet état, alors que pour nous cela est impossible.*

Pour Dieu, l'acte de contemplation est la béatitude souveraine.

*Si donc Dieu est perpétuellement dans un état de joie comparable à celui dans lequel il nous arrive parfois de nous trouver, cela est admirable; et s'il est dans un état de plus grande joie encore, cela est encore plus merveilleux.*

Ainsi le sommet du bonheur philosophique et de l'activité de l'esprit, c'est-à-dire la contemplation de l'Intellect divin, n'est-il accessible à l'homme que dans de rares moments, car c'est le propre de la condition humaine de ne pas pouvoir être en acte d'une manière continue [1]. Ce qui suppose que, le reste du temps, le philosophe doit se contenter de ce bonheur inférieur, qui consiste à chercher. Il y a des degrés divers dans l'activité de *theoria*.

Il apparaît donc que, pour Aristote, la philosophie consiste dans un mode de vie « théorétique ». À ce sujet, il importe de ne pas confondre « théorétique » avec « théorique ». « Théorique » est un mot qui a bien une origine grecque, mais qui n'apparaît pas chez Aristote, et qui signifiait, dans un tout autre registre que philosophique, « ce qui se réfère aux processions ». Dans le langage moderne, « théorique » s'oppose à « pratique », comme ce qui est abstrait, spéculatif, par opposition à ce qui a rapport avec l'action et le concret. On pourra donc, dans cette perspective, opposer un discours philoso-

1. *Éth. Nicom.*, X, 1175 a 4 et 26.

phique purement théorique à une vie philosophique pratiquée et vécue. Mais Aristote lui-même n'emploie que le mot « théorétique », et il l'utilise pour désigner, d'une part, le mode de connaissance qui a pour but le savoir pour le savoir et non pas une fin extérieure à lui-même, et, d'autre part, le mode de vie qui consiste à consacrer sa vie à ce mode de connaissance. En ce dernier sens, « théorétique » ne s'oppose pas à « pratique », autrement dit « théorétique » peut s'appliquer à une philosophie pratiquée, vécue, active, qui apporte le bonheur. Aristote le dit explicitement [1] :

*La vie pratique n'est pas nécessairement dirigée vers autrui, comme le pensent certains, et ce ne sont pas seulement les pensées qui visent des résultats qui seront produits par l'agir qui sont « pratiques », car sont « pratiques », bien plus encore, les activités de l'esprit* (theoriai) *et les réflexions qui ont leur fin en elles-mêmes et sont développées en vue d'elles-mêmes...*

Dans les lignes qui suivent, Aristote laisse entendre que le modèle de cette action contemplative, c'est Dieu lui-même et l'univers, qui n'exercent aucune action tournée vers l'extérieur, mais se prennent eux-mêmes pour objet de leur action. Il apparaît ici, encore une fois, que le modèle d'une connaissance qui ne recherche aucun autre but qu'elle-même, c'est l'Intellect divin, la Pensée qui se pense, qui n'a ni d'autre objet ni d'autre fin qu'elle-même, et qui n'est pas intéressée à autre chose.

Dans cette perspective, la philosophie « théorétique » est en même temps une éthique. De même

1. *Politique*, VII, 3, 8, 1325 b.

que la *praxis* vertueuse consiste à ne choisir aucune autre fin que la vertu [1], à vouloir être homme de bien, sans rechercher aucun autre intérêt particulier, de la même manière, la *praxis* théorétique — c'est Aristote lui-même qui nous engage à risquer cette formule apparemment paradoxale — consiste à ne choisir aucune autre fin que la connaissance, elle consiste à vouloir la connaissance pour elle-même sans poursuivre aucun autre intérêt particulier et égoïste qui serait étranger à la connaissance. C'est une éthique du désintéressement et de l'objectivité.

## LES DIFFÉRENTS NIVEAUX DE LA VIE « THÉORÉTIQUE »

Comment concevoir cette vie selon l'esprit? Faut-il, avec I. Düring [2], la définir comme une vie de savant? Si l'on considère les activités en honneur dans l'école d'Aristote, il est bien vrai que l'on sera obligé de reconnaître que la vie philosophique s'y présente sous les traits de ce que l'on pourrait appeler une grande entreprise scientifique. Aristote se révèle, dans cette perspective, comme un grand organisateur de la recherche [3]. L'école d'Aristote se livre à une immense chasse à l'information dans tous les domaines. On rassemble toutes sortes de

1. *Éth. Nicom.*, VI, 1144 a 18.
2. I. Düring, *Aristoteles*, Heidelberg, 1966, p. 472.
3. Cf. W. Jaeger, *Aristotle*, Oxford University Press, 1967 (1re éd. 1934), ch. XIII, « The Organisation of Research »; I. Düring, *Aristoteles*, p. 524 et suiv.

données historiques (par exemple la liste des vainqueurs aux jeux Pythiques), sociologiques (les constitutions des différentes cités), psychologiques, ou philosophiques (les opinions des anciens penseurs). On collecte aussi d'innombrables observations zoologiques ou botaniques. Cette tradition restera en honneur, au cours des âges, dans l'école aristotélicienne. Mais ces matériaux ne sont pas destinés à satisfaire une vaine curiosité. Le chercheur aristotélicien n'est pas un simple collectionneur de faits [1]. Ceux-ci ne sont rassemblés que pour permettre des comparaisons et des analogies, instaurer une classification des phénomènes, en faire entrevoir les causes, dans une étroite collaboration entre l'observation et le raisonnement, dans laquelle, d'ailleurs, dit Aristote, il faut se fier plus à l'observation des faits qu'aux raisonnements et aux raisonnements seulement dans la mesure où ils s'accordent avec les faits observés [2].

Il est donc indiscutable que la vie de l'esprit, pour Aristote, consiste, pour une grande part, à observer, à rechercher et à réfléchir sur ces observations. Mais cette activité se fait dans un certain esprit, que l'on pourrait oser définir comme une passion presque religieuse pour la réalité, sous tous ses aspects, qu'ils soient humbles ou sublimes, parce qu'en toute chose on trouve une trace du divin. Rien de plus instructif à ce sujet que les premières pages du traité d'Aristote, *Sur les parties des animaux* [3], dans lequel Aristote présente à la fois les domaines et les motiva-

1. L. Bourgey, *Observation et expérience chez Aristote*, Paris, 1955, p. 69 et suiv.
2. *Génération des Animaux*, 760 b 30.
3. *Parties des animaux*, 644 b 22 et suiv.

tions de la recherche. Après avoir distingué, dans les choses naturelles, entre celles qui, inengendrées et incorruptibles, existent pour toute l'éternité, et celles qui sont soumises à la génération et à la destruction, Aristote oppose les moyens que nous avons de les connaître. Pour ce qui est des substances éternelles, c'est-à-dire des astres et des sphères célestes, nos connaissances sont bien minces, malgré le grand désir que nous avons de les connaître, alors que, pour les substances périssables, qui sont à notre portée, nous disposons de beaucoup de données. Et la raison pour laquelle Aristote invite à se consacrer à l'étude de ces deux domaines de la réalité, c'est le plaisir que procure leur connaissance [1] :

*Les deux études ont chacune leur attrait. Pour les êtres éternels, si nous ne les touchons que pour une faible part, pourtant, en raison de l'excellence de cette connaissance, elle nous apporte plus de joie que celle que nous pourrions tirer des choses qui sont à notre portée, de même que la vision fugitive et partielle des personnes aimées nous donne plus de joie que l'observation précise de beaucoup d'autres choses si grandes soient-elles. Mais d'un autre côté, pour la certitude et l'étendue des connaissances, la science des choses terrestres a l'avantage.*

Certains, continue Aristote, diront peut-être que, pour étudier la nature vivante, il faut s'occuper de réalités méprisables. Aristote répond à ce scrupule en évoquant encore le plaisir de la contemplation :

*À vrai dire, certains de ces êtres n'offrent pas un aspect*

1. *Parties des animaux,* 644 b 31. Voir, pour ce texte, la traduction et les notes de J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie,* Paris, 1945, p. 116 et suiv.

*agréable; pourtant la Nature qui les a fabriqués avec art procure des plaisirs inexprimables à ceux qui, lorsqu'ils les contemplent, peuvent connaître les causes et qui sont des philosophes de race. Et d'ailleurs il serait déraisonnable et absurde que nous trouvions du plaisir à contempler les images de ces êtres, parce que nous y saisissons en même temps l'art, par exemple du sculpteur ou du peintre qui les a fabriquées, mais que, les examinant en eux-mêmes fabriqués par la Nature, nous n'éprouvions pas une joie plus grande encore de cette contemplation, au moins si nous pouvons en saisir les causes. Il ne faut donc pas se laisser aller à une répugnance puérile pour l'étude des animaux moins nobles. Car, en toutes les œuvres de la Nature, il y a quelque chose de merveilleux. Il faut retenir le propos que tint, dit-on, Héraclite à des visiteurs étrangers qui au moment d'entrer s'arrêtèrent en le voyant se chauffer devant son fourneau; il les invita, en effet, à entrer sans crainte en leur disant qu'il y a aussi des dieux dans la cuisine. De même on doit aborder sans dégoût l'examen de chaque animal avec la conviction que chacun réalise sa part de nature et de beauté.*

On entrevoit dans ce texte les tendances profondes qui animent la vie selon l'esprit, le mode de vie théorétique. Si nous éprouvons de la joie à connaître aussi bien les astres que les êtres de la nature sublunaire, c'est parce que nous y retrouvons, directement ou indirectement, une trace de la réalité qui nous attire d'une manière irrésistible, le principe premier, qui meut toutes choses, dit Aristote [1], comme l'objet de son amour meut l'amant. C'est pourquoi les astres et les sphères célestes, qui sont eux-mêmes des principes d'attraction, nous donnent tant de plaisir quand nous les observons, comme la vision fugitive et imprécise de la personne aimée. Quant à

1. *Métaphys.*, XII, 1072 b 4.

l'étude de la nature, elle nous procure du plaisir dans la mesure où nous y découvrons un art divin. L'artiste ne fait qu'imiter l'art de la nature, et en un certain sens l'art humain n'est qu'un cas particulier de l'art fondamental et originel qui est celui de la nature. C'est pourquoi la beauté naturelle est supérieure à toute beauté artistique. Mais, dira-t-on, il y a des choses repoussantes. Oui, mais ne deviennent-elles pas belles pour nous quand l'art les imite [1] ? Si nous prenons plaisir à voir la reproduction par l'artiste des choses laides et repoussantes, c'est que nous admirons l'art avec lequel l'artiste les a imitées. Notons en passant que c'est précisément à l'époque hellénistique, qui commence au temps d'Aristote, que l'art grec devient réaliste, représentant des sujets vulgaires, des personnages de classe inférieure ou des animaux de tout genre [2]. Mais, si dans ces œuvres d'art, nous prenons plaisir à observer l'habileté de l'artiste, pourquoi ne pas admirer dans la réalité de ses productions l'habileté de la nature, d'autant plus que c'est de l'intérieur qu'elle fait croître les êtres vivants, qu'elle est en quelque sorte un art immanent ? Nous trouverons plaisir à étudier toutes les œuvres de la nature si nous cherchons son intention, la finalité qu'elle a poursuivie dans son action.

Selon Aristote, nous pressentons donc dans la nature une présence divine. C'est le sens de la parole d'Héraclite qu'il évoque. Les étrangers qui viennent visiter le philosophe s'attendent à être reçus dans la

1. *Poétique*, 1448 b 10.

2. J. Onians, *Art and Thought in the Hellenistic Age. The Greek World View 350-50 BC*, Londres, 1979, p. 29 : rapport entre la philosophie d'Aristote et l'art hellénistique.

pièce principale, dans laquelle se trouve le foyer de la maison où brûle le feu en l'honneur d'Hestia, mais Héraclite les invite à venir jusqu'au poêle de la cuisine [1], car tout feu est divin. Cela signifie que le sacré n'est plus délimité en certains endroits, l'autel d'Hestia par exemple, mais que c'est toute la réalité physique, l'univers tout entier qui est sacré. Les êtres les plus humbles ont leur part de merveilleux, leur part de divin.

Nous disions, à propos de Platon [2], que la connaissance est toujours liée au désir et à l'affectivité. Nous pouvons le redire au sujet d'Aristote. Ce plaisir que l'on éprouve dans la contemplation des êtres, c'est le plaisir que l'on éprouve à contempler l'être aimé. Pour le philosophe, tout être est beau, parce qu'il sait le replacer dans la perspective du plan de la Nature et du mouvement général et hiérarchisé de tout l'univers vers le principe qui est le suprême désirable. Cette étroite liaison entre connaissance et affectivité s'exprime dans la formule de la *Métaphysique* [3] : « Le suprême désirable et le suprême intelligible se confondent. » À nouveau, le mode de vie théorétique révèle sa dimension éthique. Si le philosophe trouve son plaisir dans la connaissance des êtres, c'est qu'il ne désire rien d'autre finalement que ce qui le conduit au suprême désirable. On pourrait exprimer cette idée en reprenant la remarque de Kant [4] : « Prendre un intérêt immédiat aux beautés de la nature [...] est toujours l'indice

1. L. Robert, « Héraclite à son fourneau », dans L. Robert, *Scripta Minora*, p. 61-73.
2. Cf. p. 112-114.
3. *Métaphys.*, XII, 1072 a 26 et suiv.
4. *Critique du Jugement*, § 42.

d'une âme bonne. » La raison en est, dit Kant, que cette âme prend plaisir, non seulement à la forme de l'être naturel, mais à son existence, « sans l'intervention de l'attrait sensuel ou d'une fin qu'il y rattacherait lui-même ». Le plaisir que l'on prend aux beautés de la nature est, en quelque sorte, paradoxalement, un intérêt désintéressé. Dans la perspective aristotélicienne, ce désintéressement correspond au détachement de soi, par lequel l'individu se hausse au niveau de l'esprit, de l'intellect, qui est son véritable moi, et prend conscience de l'attraction qu'exerce sur lui le principe suprême, suprême désirable et suprême intelligible.

Peut-on, en définitive, définir la vie « théorétique » comme une « vie de savant » ? Je pense, pour ma part, que la notion de « savant », en son sens moderne, est trop limitée pour réunir en elles des activités aussi diverses que la rédaction du catalogue des vainqueurs aux jeux Pythiques et la réflexion sur l'être en tant qu'être, l'observation des animaux et la démonstration de l'existence d'un principe premier du mouvement de l'univers. Il est difficile de considérer comme une activité de « savant », une activité de l'esprit qui, selon Aristote, est analogue, en certains instants privilégiés, à l'activité du principe premier, qui est Pensée de la Pensée. Nous avons déjà vu [1] comment Aristote cherche à faire comprendre ce que peut être la béatitude de la pensée divine en la comparant à ce qu'éprouve, en de rares moments, l'intellect humain. Il semble bien que la béatitude de l'intellect humain parvienne à son plus haut point, lorsque, à certains moments, elle pense, dans une

1. Cf. p. 127-128.

intuition indivisible, l'indivisibilité de la béatitude divine [1]. Il n'y a rien de plus éloigné de la théorie que le théorétique, c'est-à-dire la contemplation.

Plutôt que d'une vie de savant, il faudrait donc parler de « vie s'exerçant à la sagesse », de vie « philo-sophique », dans la mesure où la sagesse représente pour Aristote la perfection de la *theôria*. Pour lui, l'intellect humain est loin de posséder cette perfection, ce n'est qu'en certains moments qu'il s'en approche. La vie théorétique comporte de multiples niveaux hiérarchisés, du plus humble au plus élevé, et d'ailleurs Aristote lui-même, nous l'avons vu, parlant du bonheur de la *theoria*, considère que le bonheur de celui qui cherche est inférieur au bonheur de celui qui sait. L'éloge que fait Aristote de la vie selon l'esprit est à la fois la description d'un genre de vie effectivement pratiqué par lui-même et par les membres de son école, et un programme idéal, un projet, une invitation à s'élever par degrés vers un état, la sagesse, qui est plutôt divin qu'humain [2] : « Dieu seul peut jouir de ce privilège. »

1. *Métaphys.*, XII, 1075 a 5. « Comme il en est à certains moments pour l'intellect humain, au moins lorsqu'il n'a pas [conjecture très probable de Diano dans son édition de la *Métaphysique*, Bari, 1948] pour objet des choses composées (car ce n'est pas en telle ou telle partie qu'il possède le bien, mais dans une certaine totalité indivisible qu'il a le bien le plus haut, qui est différent de lui), il en est de même, pour toute l'éternité, pour la Pensée qui est pensée d'elle-même. » Voir aussi Théophraste, *Métaphysique*, 9 b 15, trad. J. Tricot : « Ce qui est peut-être plus vrai, c'est que la contemplation des Réalités de ce genre se fait au moyen de la raison elle-même, qui les saisit immédiatement et entre comme en contact avec elles, ce qui explique qu'il ne puisse y avoir aucune erreur à leur sujet. »

2. *Métaphys.*, I, 982 b 30.

## LES LIMITES DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE

Les œuvres d'Aristote sont le fruit de l'activité théorétique du philosophe et de son école. Mais le discours philosophique aristotélicien déroute le lecteur moderne, non seulement par sa concision souvent désespérante, mais surtout par l'incertitude de sa pensée, concernant les points les plus importants de sa doctrine, par exemple la théorie de l'intellect. On n'y trouve pas un exposé exhaustif et cohérent de théories qui constitueraient les différentes parties du système d'Aristote [1].

Pour expliquer ce phénomène, il faut, tout d'abord, replacer l'enseignement du philosophe dans le cadre de l'école dont il est inséparable. Comme Socrate, comme Platon, ce qu'il veut avant tout, c'est former des disciples. Son enseignement oral et son œuvre écrite s'adressent toujours à un auditoire déterminé. La plupart de ses traités, sauf peut-être les traités de morale et de politique, qui étaient sans doute destinés à un public plus large, sont l'écho de leçons orales qu'il a données dans son école. Parmi ces ouvrages, beaucoup d'ailleurs ne forment pas de véritables unités, par exemple la *Métaphysique* ou le traité *Du ciel*, mais sont la réunion artificielle d'écrits correspondant à des cours donnés à des moments très différents. Ce sont les

1. I. Düring, *Aristoteles*, p. 29-30.

successeurs d'Aristote, et surtout ses commentateurs [1], qui ont opéré ces regroupements et qui ont interprété son œuvre, comme si elle était l'exposé théorique d'un système d'explication de toute la réalité.

Lorsque Aristote fait un cours, il ne s'agit pas, comme l'a très bien dit R. Bodéüs [2] « d'un "cours" au sens moderne du terme, cours auquel assisteraient des élèves préoccupés de noter la pensée du maître, en vue de Dieu sait quelle étude postérieure ». Il ne s'agit pas d'« informer », de transvaser dans l'esprit des auditeurs un certain contenu théorique, mais « de les former », et il s'agit aussi de mener une recherche commune : c'est cela la vie théorétique. Aristote attend de ses auditeurs une discussion, une réaction, un jugement, une critique [3]. L'enseignement reste toujours fondamentalement un dialogue. Les textes d'Aristote, tels qu'ils nous sont parvenus, sont des notes de préparation de cours auxquelles s'ajoutent des corrections et des modifications venant d'Aristote lui-même ou de ses discussions avec les autres membres de l'école. Et ces cours sont destinés avant tout à familiariser les disciples avec des méthodes de pensée. Aux yeux de Platon, l'exercice du dialogue était plus important que les résultats obtenus dans cet exercice. De même, pour Aristote, la discussion des problèmes est finalement plus formatrice que leur solution. Dans ses cours, il montre de façon exemplaire par quelle démarche de

1. R. Bodéüs, *Le Philosophe et la cité*, p. 26.
2. R. Bodéüs, *ibid.*, p. 162.
3. R. Bodéüs, p. 162, s'appuie pour affirmer cela sur le chapitre initial de l'*Éthique à Nicomaque*, dans lequel l'auditeur apparaît comme un juge, 1094 b 27 et suiv.

pensée, par quelle méthode, on doit rechercher les causes des phénomènes dans tous les domaines de la réalité. Il aime à aborder le même problème sous des angles différents, en partant de différents points de départ.

Nul plus qu'Aristote n'a été conscient des limites du discours philosophique, comme instrument de connaissance [1]. Ses limites lui viennent tout d'abord de la réalité elle-même. Tout ce qui est simple est inexprimable dans le langage. La discursivité du langage ne peut exprimer que ce qui est composé, que ce que l'on peut diviser successivement en parties. Mais le langage ne peut rien dire des indivisibles, par exemple le point dans l'ordre de la quantité; il le peut tout au plus de manière négative, en niant leur contraire. Lorsqu'il s'agit de substances simples, comme l'Intellect premier, qui est le principe du mouvement de toutes choses, le discours ne peut dire son essence, mais seulement décrire ses effets ou procéder par comparaison avec l'activité de notre propre intellect. C'est seulement en de rares moments que l'intellect humain peut se hausser à l'intuition non discursive et instantanée de cette réalité, dans la mesure où il peut imiter en quelque façon l'indivisibilité de l'Intellect divin [2].

Les limites du discours lui viennent aussi de son incapacité à transmettre, par lui seul, à son auditeur

1. R. Bodéüs, *ibid.*, p. 187 et suiv.

2. Cf. p. 137, n. 1; cf. P. Aubenque, « La pensée du simple dans la *Métaphysique* (Z, 17 et Θ, 10), dans *Études sur la Métaphysique d'Aristote*, éd. P. Aubenque, Paris, 1979, p. 69-80; Th. de Koninck, « La noêsis et l'indivisible selon Aristote », dans *La Naissance de la raison en Grèce, Actes du Congrès de Nice*, mai 1987, éd. J.-F. Mattéi, Paris, 1990, p. 215-228.

le savoir, à plus forte raison la conviction. Le seul discours ne peut agir sur l'auditeur, s'il n'y a pas de collaboration de la part de celui-ci.

Déjà dans l'ordre théorétique, il ne suffit pas d'entendre un discours, ni même de le répéter, pour savoir, c'est-à-dire pour accéder à la vérité et à la réalité. Il faut d'abord, pour comprendre le discours, que l'auditeur ait déjà une certaine expérience de ce dont parle le discours, une certaine familiarité avec son objet [1]. Il faut ensuite une lente assimilation, capable de créer dans l'âme une disposition permanente, un *habitus* :

*Ceux qui ont commencé à apprendre enchaînent les formules, mais n'en savent pas encore le sens; car il faut qu'elles soient parties intégrantes de notre nature [mot à mot : qu'elles croissent avec nous]. Or c'est là une chose qui demande du temps* [2].

Comme pour Platon [3], le vrai savoir, aux yeux d'Aristote, ne naît que d'une longue fréquentation avec les concepts, les méthodes, mais aussi les faits observés. Il faut expérimenter longuement les choses pour les connaître, pour se familiariser aussi bien avec les lois générales de la nature qu'avec les nécessités rationnelles ou les démarches de l'intellect. Sans cet effort personnel, l'auditeur n'assimilera pas les discours et ceux-ci resteront inutiles pour lui.

Cela est encore plus vrai dans l'ordre pratique, dans lequel il ne s'agit plus seulement de savoir,

1. *Éth. Nicom.*, VI, 1142 a 12 ss.; cf. R. Bodéüs, *ibid.*, p. 190.
2. *Éth. Nicom.*, VI, 1147 a 21-22.
3. *Lettre* VII, 341 c.

mais de pratiquer et d'exercer la vertu. Les discours philosophiques ne suffisent pas à rendre vertueux [1]. Il y a deux catégories d'auditeurs. Les premiers ont déjà des prédispositions naturelles à la vertu ou ont reçu une bonne éducation. À ceux-là, les discours moraux peuvent être utiles : ils les aideront à transformer leurs vertus naturelles, ou acquises par l'habitude, en vertus conscientes et accompagnées de prudence [2]. Dans ce cas, on peut dire, en un certain sens, que l'on ne prêche que des convertis. Les seconds sont esclaves de leurs passions, et dans ce cas le discours moral n'aura aucune influence sur eux [3] :

*Qui est enclin à obéir à ses passions écoutera en vain et sans profit, puisque aussi bien la fin n'est pas la connaissance mais l'action.*

À ce genre d'auditeurs, il faudra donc autre chose que des discours pour les former à la vertu :

*Il faut travailler longtemps par l'habitude l'âme de l'auditeur de façon à ce qu'elle exerce bien ses attraits et ses répulsions, de même qu'on retourne la terre qui doit nourrir les semailles.*

Ce travail d'éducation, Aristote considère que c'est à la cité de l'effectuer par la contrainte de ses lois et par la coercition. C'est donc le rôle de l'homme politique et du législateur d'assurer la vertu de ses concitoyens, et ainsi leur bonheur, d'une part en organisant une cité où les citoyens pourront effectivement

1. *Éth. Nicom.*, X, 1179 b 4-5.
2. Cf. M.-Ch. Bataillard (cité plus haut p. 125, n. 1), p. 355-356.
3. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 185-186.

être éduqués de façon à devenir vertueux, d'autre part en assurant au sein de la cité la possibilité du loisir qui permettra aux philosophes d'accéder à la vie théorétique. C'est pourquoi Aristote ne songe pas à fonder une morale individuelle sans rapport avec la cité [1], mais dans l'*Éthique à Nicomaque*, il s'adresse aux hommes politiques et aux législateurs, pour former leur jugement, en leur décrivant les différents aspects de la vertu et du bonheur de l'homme, afin qu'ils puissent légiférer de façon à donner aux citoyens la possibilité de pratiquer la vie vertueuse ou, pour certains privilégiés, la vie philosophique. Comme le dit excellemment R. Bodéüs [2], la finalité des *Éthiques* et de la *Politique* vise « un objectif au-delà du savoir »; il ne s'agit pas seulement « d'exposer dans un discours la vérité sur un certain nombre de questions particulières », mais encore, par là, de contribuer à la perfection du devenir humain.

Aristote, comme Platon, fonde sur les hommes politiques son espoir de transformer la cité et les hommes. Mais Platon considérait que les philosophes doivent être eux-mêmes les hommes politiques qui réaliseront cette œuvre. Il proposait donc aux philosophes un choix de vie et une formation qui en feraient à la fois des contemplatifs et des hommes d'action, savoir et vertu s'impliquant mutuellement. Pour Aristote, au contraire, l'activité du philosophe dans la cité doit se borner à former le jugement des politiques : ceux-ci, de leur côté, auront à agir personnellement, par leur législation,

1. Cf. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 225; I. Düring, *Aristoteles*, p. 435.
2. R. Bodéüs, *op. cit.*, p. 16.

pour assurer la vertu morale des citoyens. Le philosophe, pour sa part, choisira une vie consacrée à la recherche désintéressée, à l'étude et la contemplation, et, il faut bien le reconnaître, indépendante des tracas de la vie politique. La philosophie est donc, pour Aristote, comme pour Platon, à la fois un mode de vie et un mode de discours.

# VII

# LES ÉCOLES HELLÉNISTIQUES

## CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES

### *La période hellénistique*

Le mot « hellénistique » désigne traditionnellement la période de l'histoire grecque qui s'étend d'Alexandre le Grand, le Macédonien, jusqu'à la domination romaine, donc de la fin du IV^e^ siècle av. J.-C. à la fin du I^er^ siècle av. J.-C. Grâce à l'extraordinaire expédition d'Alexandre, qui va étendre l'influence grecque depuis l'Égypte jusqu'à Samarkand et à Tachkent et aussi jusqu'à l'Indus, s'ouvre une nouvelle époque de l'histoire du monde. On peut dire que la Grèce commence alors à découvrir l'immensité du monde. C'est le début d'échanges commerciaux intenses, non seulement avec l'Asie centrale, mais aussi avec la Chine, l'Afrique, et également avec l'Ouest de l'Europe. Les traditions, les religions, les idées, les cultures se mêlent, et cette rencontre marquera d'une empreinte indélébile la culture de l'Occident. À la mort d'Alexandre, ses généraux se disputent son immense empire. Ces

luttes aboutissent à la formation de trois grands royaumes, rassemblés autour de trois capitales : Pella en Macédoine, qui exerçait son autorité sur la Macédoine et la Grèce, Alexandrie en Égypte, et Antioche en Syrie, où la dynastie des Séleucides règne non seulement sur l'Asie Mineure, mais aussi sur la Babylonie. Il faut y ajouter le royaume de Pergame et le royaume grec de Bactriane qui s'étend jusqu'à l'Indus. On s'accorde à considérer comme fin de la période hellénistique le suicide de Cléopâtre, reine d'Égypte, en l'an 30 av. J.-C., après la victoire à Actium du futur empereur Auguste. Depuis la fin du IIIe siècle av. J.-C., les Romains étaient entrés en contact avec le monde grec et avaient découvert peu à peu la philosophie. Dans notre exposé, nous devrons parfois faire allusion à des philosophes qui vivaient sous l'Empire romain, donc après 30 av. J.-C., parce qu'ils nous font connaître des documents concernant la philosophie hellénistique. Mais, comme nous aurons à le redire [1], les caractéristiques de la philosophie à l'époque impériale sont très différentes de celles de l'époque hellénistique.

On a souvent présenté la période hellénistique de la philosophie grecque comme une phase de décadence de la civilisation grecque abâtardie par le contact avec l'Orient. Plusieurs causes peuvent expliquer ce jugement sévère : tout d'abord le préjugé classique qui fixe *a priori* un modèle idéal de culture et qui décide que seule la Grèce des présocratiques, des tragiques et, à la rigueur, de Platon, mérite d'être étudiée ; en second lieu l'idée selon laquelle, avec le passage du régime démocratique au régime monar-

1. Cf. plus bas, p. 227 et suiv.

chique et la fin de la liberté politique, la vie publique des cités grecques se serait éteinte. Les philosophes, abandonnant le grand effort spéculatif de Platon et d'Aristote et l'espoir de former des hommes politiques capables de transformer la cité, se seraient alors résignés à proposer aux hommes, privés de la liberté politique, un refuge dans la vie intérieure. Cette représentation de l'époque hellénistique, qui remonte, je crois, au début du XX^e siècle [1], continue souvent à fausser l'idée que l'on se fait de la philosophie de cette période.

En fait, il est tout à fait erroné de se représenter cette époque comme une période de décadence. L'épigraphiste Louis Robert, en étudiant attentivement les inscriptions que l'on retrouve dans les ruines des villes grecques de l'Antiquité, a bien montré, dans toute son œuvre, que toutes ces cités ont continué à avoir sous les monarchies hellénistiques, comme ensuite dans l'Empire romain, une intense activité culturelle, politique, religieuse, et même athlétique. Par ailleurs, les sciences exactes et les techniques ont connu alors un essor extraordinaire. Notamment, sous l'influence des Ptolémées, qui régnaient à Alexandrie, cette ville devint en quelque sorte le centre vivant de la civilisation hellénistique [2]. Organisé par Démétrius de Phalère, fidèle à la tradition aristotélicienne qui privilégiait les études

1. Notamment G. Murray, *Four Stages of Greek Religion*, New York, 1912 (3^e éd. 1955), p. 119 et suiv., « The Failure of Nerve ». Presque tous les travaux des historiens de la philosophie postérieurs à G. Murray (Festugière, Bréhier par exemple) sont entachés de ce préjugé.

2. Cf. l'excellent ouvrage de B. Gille, *Les Mécaniciens grecs*, Paris, 1980, notamment son chapitre sur l'école d'Alexandrie, p. 54 et suiv.

scientifiques, le Musée d'Alexandrie était un haut lieu de la recherche dans le domaine de toutes les sciences, de l'astronomie jusqu'à la médecine, et, dans cette même ville, la Bibliothèque rassemblait toute la littérature philosophique et scientifique. De grands savants exerçaient là leur activité : le médecin Hérophile, l'astronome Aristarque de Samos, par exemple. Il suffira par ailleurs de citer le nom d'Archimède de Syracuse, à la fois mathématicien et mécanicien, pour laisser entrevoir l'extraordinaire activité scientifique qui se développe pendant toute cette période.

La prétendue perte de la liberté des cités n'a pas non plus provoqué de diminution de l'activité philosophique. Et d'ailleurs, peut-on dire que le régime démocratique lui était plus favorable ? N'est-ce pas l'Athènes démocratique qui intenta des procès d'impiété à Anaxagore et à Socrate ?

Il n'y a pas non plus, dans l'orientation de l'activité philosophique elle-même, un changement aussi radical que l'on voudrait le faire croire. On a dit et répété que les philosophes de l'époque hellénistique, devant leur incapacité d'agir dans la cité, auraient développé une morale de l'individu, et se seraient tournés vers l'intériorité. Les choses sont beaucoup plus complexes. D'une part, s'il est vrai que Platon et Aristote ont chacun à leur manière des préoccupations politiques, il n'en reste pas moins que la vie philosophique est, pour eux, un moyen de se libérer de la corruption politique. La vie selon l'esprit, qui est le mode de vie de l'école aristotélicienne, échappe aux compromissions de la vie dans la cité. Quant à Platon, il a en quelque sorte formulé définitivement, pour tous les philosophes de l'Antiquité, l'attitude

que doit avoir le philosophe dans une cité corrompue [1] :

*Il reste donc un bien petit nombre de gens qui sont dignes d'épouser la philosophie [...] Or celui qui fait partie de ce petit nombre et qui a goûté la douceur et la félicité d'un tel bien, quand il s'est rendu compte que la multitude est folle, qu'il n'y a pour ainsi dire rien de sensé dans la conduite d'aucun homme politique et qu'il n'est point d'allié avec qui il puisse se porter au secours de la justice sans s'exposer à la mort, quand, semblable à un homme qui est tombé parmi les bêtes féroces aux fureurs desquelles il refuse de s'associer, sans pouvoir du reste tenir tête à lui seul à cette meute sauvage, il est sûr de périr avant d'avoir rendu service à la cité ou à ses amis, sans profit ni pour lui ni pour les autres, quand il a fait réflexion sur tout cela, il se tient en repos et ne s'occupe que de ses propres affaires, et, comme un voyageur surpris par une tempête s'abrite derrière un mur contre le tourbillon de poussière et de pluie soulevé par le vent, de même, en voyant les autres déborder d'injustice, il s'estime heureux s'il peut passer son existence ici-bas pur d'injustice et d'impiété, et faire sortie de la vie avec une belle espérance, dans la sérénité et la paix de l'âme.*

Lorsque le philosophe se rend compte qu'il est totalement impuissant à apporter le moindre remède à la corruption de la cité, que peut-il faire sinon pratiquer la philosophie, seul ou avec d'autres? C'est malheureusement la situation dans laquelle se trouvaient presque tous les philosophes de l'Antiquité [2] par rapport au monde politique,

1. *Républ.*, 496 c 5.

2. Cf. I. Hadot, « Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques », *Revue des études latines*, t. 48, 1970, p. 146-147; *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 37.

même Marc Aurèle, qui, bien qu'empereur, a lui aussi exprimé son sentiment d'impuissance devant l'incompréhension et l'inertie de ses sujets [1].

Mais, d'autre part, les philosophes de l'époque hellénistique, même épicuriens [2], ne se désintéresseront jamais de la politique, jouant souvent le rôle de conseiller des princes ou d'ambassadeur d'une cité, comme en témoignent les inscriptions souvent décernées en leur honneur. Les philosophes stoïciens auront un rôle important dans l'élaboration de réformes politiques et sociales dans plusieurs États, par exemple le stoïcien Sphairos exerce une forte influence sur les rois de Sparte, Agis et Cléomène, le stoïcien Blossius sur le réformateur romain, Tiberius Gracchus [3]. Ils s'opposent aussi parfois très courageusement aux empereurs romains. D'une manière générale, les philosophes n'ont jamais renoncé à l'espoir de changer la société, au moins par l'exemple de leur vie.

La vie philosophique fut extrêmement vivante à l'époque hellénistique, mais, malheureusement, nous ne la connaissons que d'une manière imparfaite et nous en aurions une tout autre représentation, si toutes les œuvres philosophiques qui furent écrites pendant cette période nous avaient été conservées. Les écrits des philosophes n'étaient pas alors, comme de nos jours, édités à des milliers

1. P. Hadot, *La Citadelle intérieure. Introduction aux* Pensées *de Marc Aurèle*, Paris, 1992, p. 308 et suiv.

2. Par exemple Amynias de Samos et Apollophanès de Pergame. Voir les notices de B. Puech sur ces philosophes dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I.

3. Cf. l'article d'I. Hadot, « Tradition stoïcienne ... », p. 133-161.

d'exemplaires et largement diffusés. Plusieurs fois recopiés, ce qui était la source de nombreuses erreurs (et ce qui oblige les savants modernes à un énorme travail critique, lorsqu'ils veulent étudier ces textes), ils étaient parfois, sans doute, vendus chez des libraires, mais les œuvres les plus techniques étaient simplement conservées dans les bibliothèques des différentes écoles philosophiques. Au cours des siècles, beaucoup de ce précieux matériel s'est perdu, notamment à Athènes, lors du sac de la ville par Sylla en mars 86 avant J.-C., mais aussi à Alexandrie, avec les destructions successives de la Bibliothèque. Des milliers d'ouvrages sont ainsi disparus, et les autres cataclysmes qui ont mis fin à la période hellénistique ont aussi bien anéanti des trésors de poésie et d'art, dont nous n'entrevoyons l'existence que par les imitations qu'en ont faites les Romains. Mais, pour ne citer qu'un seul exemple, le philosophe Chrysippe, l'un des fondateurs du stoïcisme, avait écrit au moins sept cents traités. Aucun ne nous a été conservé, seuls quelques rares fragments nous sont parvenus dans les papyri découverts à Herculanum et grâce aux citations qui en ont été faites par des auteurs de l'époque romaine. Notre vision de l'histoire de la philosophie est donc irrémédiablement faussée par des contingences historiques. Nous en aurions peut-être une représentation toute différente, si les œuvres de Platon et d'Aristote étaient disparues, et si celles des stoïciens Zénon et Chrysippe avaient été conservées. Quoi qu'il en soit, c'est grâce à des auteurs vivant dans le monde romain, soit au temps de la République, comme Cicéron, Lucrèce et Horace, soit au temps de l'Empire, comme Sénèque, Plutarque, Épictète,

Marc Aurèle, que de précieux renseignements sur la tradition philosophique hellénistique ont été préservés. C'est pourquoi nous serons amenés parfois à citer ces auteurs, bien qu'ils appartiennent à une époque postérieure.

### *Influences orientales ?*

L'expédition d'Alexandre a-t-elle eu une influence sur l'évolution de la philosophie grecque ? Il est certain qu'elle a favorisé le développement scientifique et technique, grâce aux observations géographiques et ethnologiques qu'elle a permis de réaliser. On sait que l'expédition d'Alexandre a rendu possibles des rencontres entre sages grecs et sages hindous. Notamment un philosophe de l'école d'Abdère, Anaxarque, et l'élève de celui-ci, Pyrrhon d'Élis, avaient accompagné le conquérant jusqu'en Inde, et l'on racontait que Pyrrhon, à son retour, vécut retiré du monde, parce qu'il avait entendu un Indien dire à Anaxarque qu'il était incapable d'être un maître, puisqu'il fréquentait les cours royales [1]. Dans ces contacts, il ne semble pas y avoir eu véritablement des échanges d'idées, des confrontations de théories. Du moins, nous n'en avons aucune trace évidente. Mais les Grecs furent impressionnés par le mode de vie [2] de ceux qu'ils appelèrent les « gymnosophistes », les « sages nus ». L'historien et philosophe

1. Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, IX, 61-63.

2. Cf. C. Muckensturm, « Les gymnosophistes étaient-ils des cyniques modèles ? », *Le cynisme ancien et ses prolongements*, éd. M.-O. Goulet-Cazé et R. Goulet, Paris, 1993, p. 225-239.

Onésicrite, qui participa lui aussi à l'expédition et en écrivit un récit peu de temps après la mort d'Alexandre, rapporta force détails sur leurs mœurs, sur leur suicide par le feu. Les philosophes grecs eurent l'impression de retrouver chez les gymnosophistes la manière de vivre qu'ils recommandaient eux-mêmes : la vie sans convention, selon la pure nature, l'indifférence totale à ce que les hommes considèrent comme désirable ou indésirable, bon ou mauvais, indifférence qui conduisait à une parfaite paix intérieure, à l'absence de trouble. Démocrite, le maître d'Anaxarque, avait lui-même prôné cette tranquillité d'âme [1]. Les cyniques affectaient de mépriser toutes les conventions humaines. Mais ils découvraient chez les gymnosophistes cette attitude poussée à l'extrême. Comme le dira le stoïcien Zénon [2], probablement à propos du suicide du sage hindou Calanus, qui était entré en contact avec Alexandre [3] : « Je préfère voir un seul Indien brûlé à petit feu que d'apprendre abstraitement toutes les démonstrations que l'on développe sur la souffrance. » Et sans aller jusqu'à ces situations dramatiques, ce que les Anciens nous rapportent du mode de vie de Pyrrhon marque un tel degré d'indifférence à toutes choses que l'on ne peut s'empêcher de penser qu'il s'efforçait d'imiter ce qu'il avait vu en Inde. On remarquera par ailleurs l'extrême subjectivisme d'Anaxarque [4] qui disait que les êtres existants

1. Démocrite, fr. 191, dans *Les Présocratiques*, p. 894.
2. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 20, 125, 1.
3. Cf. C. Muckensturm, art. « Calanus », *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. II, p. 157-160.
4. Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, I, 87-88; cf. R. Goulet, art. « Anaxarque d'Abdère », *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 188-191.

n'étaient pas plus réels qu'un décor de théâtre et qu'ils ressemblaient aux images qui apparaissent à ceux qui rêvent ou qui sont dans un état de folie. On pourrait penser ici à quelque source orientale, mais il ne faut pas oublier que son maître Démocrite [1], fondateur de l'école d'Abdère, opposait déjà radicalement la réalité en soi, c'est-à-dire les atomes, et les perceptions subjectives des sens. L'expédition d'Alexandre ne semble donc pas avoir provoqué de grands remous dans la tradition philosophique. La philosophie hellénistique correspond en fait à un développement naturel du mouvement intellectuel qui l'a précédée, elle retrouve souvent des thèmes présocratiques, mais surtout elle est profondément marquée par l'esprit socratique. C'est peut-être l'expérience même de la rencontre entre les peuples qui a pu jouer un certain rôle dans le développement de la notion de cosmopolitisme [2], c'est-à-dire de l'idée de l'homme comme citoyen du monde.

## *Les écoles philosophiques*

Nous avons déjà décrit les modes de vie qui caractérisaient les écoles de Platon et d'Aristote. Mais il nous faut revenir sur ce phénomène très particulier que représentent les écoles philosophiques dans l'Antiquité et ne pas oublier que les conditions de

1. Démocrite, fr. 9, dans *Les Présocratiques*, p. 845.

2. Cf. H.-C. Baldry, « The Idea of the Unity of Mankind », dans H. Schwabl, H. Diller, *Grecs et Barbares, Entretiens sur l'Antiquité classique*, t. VIII, Fondation Hardt, Genève, 1962, p. 169-204; J. Moles, « Le cosmopolitisme cynique », dans *Le cynisme ancien et ses prolongements*, p. 259-280.

l'enseignement de la philosophie étaient alors profondément différentes de ce qu'elles sont de nos jours. L'étudiant moderne ne fait de la philosophie que parce qu'elle est au programme de terminale. Il peut arriver tout au plus qu'étant intéressé par un premier contact avec cette discipline, il désire passer des examens dans cette matière. En tout cas, c'est le hasard qui décidera s'il rencontre un professeur appartenant à l'« école » phénoménologique ou existentialiste ou déconstructionniste ou structuraliste ou marxiste. Peut-être adhérera-t-il un jour intellectuellement à l'un de ces ismes. Quoi qu'il en soit, il s'agira d'une adhésion intellectuelle, qui n'engagera pas sa manière de vivre, sauf peut-être dans le cas du marxisme. Pour nous autres modernes, la notion d'école philosophique évoque uniquement l'idée d'une tendance doctrinale, d'une position théorique.

Il en va tout autrement dans l'Antiquité. Aucune obligation universitaire n'oriente le futur philosophe vers telle ou telle école, mais c'est en fonction du mode de vie qui y est pratiqué que le futur philosophe vient assister à des leçons dans l'institution scolaire (*scholê*) de son choix [1]. À moins que, le hasard le conduisant dans une salle de cours, il ne se convertisse de manière imprévue à telle philosophie en entendant parler un maître. C'est ce que l'on racontait de Polémon qui, après une nuit de débauche, entra le matin par bravade, avec une bande de fêtards, dans l'école du platonicien Xénocrate et, séduit par le discours de celui-ci, décida de

1. Sur le vocabulaire grec technique désignant l'école comme institution et comme tendance doctrinale, cf. J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, Göttingen, 1978, p. 159-225.

devenir philosophe et devint plus tard chef de l'école : invention édifiante sans doute, mais qui pouvait paraître tout à fait vraisemblable [1].

Vers la fin du IVe siècle, presque toute l'activité philosophique se concentre à Athènes, dans les quatre écoles fondées respectivement par Platon (l'Académie), par Aristote (le Lycée), par Épicure (le Jardin) et par Zénon (la Stoa). Pendant près de trois siècles, ces institutions resteront vivantes. En effet, à la différence des groupes transitoires qui se formaient autour des sophistes, elles étaient des institutions permanentes non seulement du vivant de leur fondateur, mais longtemps après la mort de celui-ci. Les différents chefs d'école qui succèdent ainsi au fondateur sont choisis le plus souvent par un vote des membres de l'école ou désignés par leur prédécesseur. L'institution repose sur le chef d'école et civilement l'école n'a pas de personnalité juridique [2]. Le fait apparaît clairement dans ces documents très intéressants que sont les testaments des philosophes : nous possédons ceux de Platon, d'Aristote, de Théophraste, de Straton, de Lycon et d'Épicure [3], et nous pouvons constater que l'on ne trouve dans ces textes aucune trace de propriété de l'école en tant que telle. Les livres aussi bien que les biens fonciers sont considérés comme les propriétés du chef de l'école. Il n'est donc pas nécessaire d'imaginer, comme on l'a fait, que les écoles philosophiques, pour avoir la personnalité juridique, avaient dû s'organiser en confréries religieuses consacrées aux Muses. En fait la législation athénienne concernant

1. Diogène Laërce, *Vie des philosophes*, IV, 16.
2. Cf. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 106-134.
3. Diogène Laërce, *ibid.*, III, 41; V, 11. 51. 61. 69; X, 16.

le droit d'association n'exigeait pas de statut particulier pour les institutions d'enseignement.

L'activité de ces écoles s'exerce en général dans ces complexes à multiples finalités qu'étaient les gymnases : l'Académie, le Lycée, ou dans d'autres lieux publics comme la Stoa Poikilê (le Portique), dans lesquels il était possible de se réunir pour entendre des conférences ou discuter. L'école a pris précisément son nom du lieu de réunion.

Il y a donc presque toujours, du moins jusqu'à la fin de l'époque hellénistique, coïncidence entre l'école comme tendance doctrinale, l'école comme lieu où l'on enseigne, et l'école comme institution permanente organisée par un fondateur qui est précisément à l'origine du mode de vie pratiqué par l'école et de la tendance doctrinale qui lui est liée. La destruction de la plupart des institutions scolaires athéniennes changera ensuite la situation.

Ces écoles sont largement ouvertes au public. La plupart des philosophes, mais pas tous, mettent leur point d'honneur à enseigner sans recevoir d'honoraires. C'est ce qui les oppose aux sophistes. Les ressources pécuniaires sont personnelles ou proviennent de bienfaiteurs, tel Idoménée pour Épicure. Les besoins de l'école étaient couverts par une cotisation journalière de deux oboles : deux oboles étaient « le salaire d'un esclave qui travaillait à la journée, et suffisaient à peine, comme dit Ménandre, à se payer une tisane [1] ». En général, on distingue,

1. C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis » dans C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padoue, 1973, p. 368-369. Epicuro, *Opere*, éd. G. Arrighetti, Turin, 1973, p. 443 et 471. Sur l'organisation de l'école épicurienne, cf. N. W. De Witt, *Epicurus and his philosophy*, University of Minnesota Press, 1954 (2e éd., Westport, Connecticut, 1973);

parmi ceux qui fréquentent l'école, les simples auditeurs et le groupe des vrais disciples, appelés les « familiers », les « amis » ou les « compagnons », eux-mêmes divisés en jeunes et en anciens. Ces vrais disciples vivent parfois en commun avec le maître dans la maison de celui-ci ou près de celle-ci. On racontait des disciples de Polémon, cet élève de Xénocrate dont nous avons parlé, qu'ils avaient bâti des huttes pour vivre près de lui [1]. Par ailleurs, on trouve aussi bien dans l'Académie, dans le Lycée que dans l'école d'Épicure, un même usage, celui de prendre des repas en commun à intervalles réguliers. C'est peut-être pour l'organisation de ces réunions qu'il existait dans l'Académie et le Lycée une charge de responsable que tous les membres de l'école devaient assumer à tour de rôle pendant plusieurs jours [2].

Nous avons moins de détails sur l'école stoïcienne, fondée vers 300 par Zénon de Kition, qui enseignait dans le Portique appelé Stoa Poikilê. Les historiens antiques racontent qu'il avait beaucoup d'élèves et notamment que le roi de Macédoine Antigonos Gonatas venait l'écouter quand il séjournait à Athènes. Comme dans les autres écoles, il y a, dans l'école de Zénon, une distinction entre les simples auditeurs et les vrais disciples, Persée par exemple, qui habitait dans sa maison et qu'il envoya à la cour d'Antigonos Gonatas [3]. L'évolution de l'attitude de la

---

« Organization and Procedure in Epicurean Groups », *Classical Philology*, t. 31, 1936, p. 205-211; I. Hadot, *Seneca...*, p. 48-53.

1. Diogène Laërce, *op. cit.* (cité désormais D. L.), IV, 19.
2. D. L., V, 4; J. P. Lynch, *op. cit.*, p. 82.
3. D. L., VII, 5-6 et 36.

cité d'Athènes à l'égard de la philosophie, depuis le temps où elle condamnait Anaxagore et Socrate, se marque clairement dans le texte du décret que les Athéniens promulguèrent, en 261 av. J.-C., en l'honneur de Zénon, à vrai dire sous la pression d'Antigonos Gonatas. Ce décret [1] honorait Zénon d'une couronne d'or et faisait construire pour lui un tombeau aux frais de la cité. Le motif en était remarquable :

*Attendu que Zénon, fils de Mnaséas, de Kition, qui de longues années a vécu selon la philosophie dans la cité, non seulement s'est montré homme de bien en toute occasion, mais en particulier, par ses encouragements à la vertu et à la tempérance, a excité à la conduite la meilleure ceux des jeunes gens qui venaient se mettre à son école, offrant à tous le modèle d'une vie qui s'accordait toujours aux principes qu'il enseignait.*

Ici, on ne loue pas Zénon pour ses théories, mais pour l'éducation qu'il donne à la jeunesse, pour le genre de vie qu'il mène, pour l'accord entre sa vie et ses discours. Les comédies de l'époque font allusion à sa vie austère [2] :

*Un pain, des figues, un peu d'eau. Celui-là* « philosophe » une philosophie nouvelle *: il enseigne la faim et trouve des disciples.*

On remarquera ici que le mot « philosophie » désigne bien une manière de vivre. L'institution scolaire stoïcienne est beaucoup moins monolithique

1. Trad. Festugière, dans *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, 1949, p. 269 et 292-305.
2. D. L., VII, 27.

que l'école épicurienne. Les lieux d'enseignement y varient, et surtout différentes tendances doctrinales se font jour après la mort de Zénon; Ariston de Chios, Cléanthe, Chrysippe professent sur beaucoup de points des opinions différentes. Ces oppositions entre tendances continueront pendant toute la durée de l'école stoïcienne, c'est-à-dire jusqu'aux IIe et IIIe siècles apr. J.-C. Nous avons très peu de détails sur l'atmosphère qui régnait dans ces différentes écoles stoïciennes.

Il a donc existé à Athènes, à peu près du IVe au Ier siècle, quatre écoles de philosophie, qui revêtaient, d'une manière ou d'une autre, une forme institutionnelle et qui avaient d'une manière générale des méthodes analogues d'enseignement. Ce qui ne veut pas dire qu'il n'y ait pas eu d'école de philosophie dans d'autres villes, mais elles n'avaient pas le prestige des écoles athéniennes. Il faut y ajouter deux autres courants qui semblent extrêmement différents des quatre écoles, le scepticisme, ou plutôt le pyrrhonisme — car l'idée de scepticisme est un phénomène relativement tardif — et le cynisme. Tous deux n'ont pas d'organisation scolaire. Tous deux n'ont pas de dogmes. Mais ce sont deux modes de vie, le premier proposé par Pyrrhon, le second par Diogène le Cynique, et de ce point de vue, ce sont bel et bien deux *haireseis*, deux attitudes de pensée et de vie. Comme l'écrira un « sceptique » d'époque tardive, le médecin Sextus Empiricus [1] :

*Si on dit qu'une école* (hairesis) *est une adhésion à des*

1. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes*, I, 16-17, trad. M.-O. Goulet-Cazé, dans « Le cynisme est-il une philosophie? », *Contre Platon*, I. *Le Platonisme dévoilé*, éd. M. Dixsaut, Paris, 1993, p. 279.

*dogmes nombreux ayant une cohérence les uns par rapport aux autres[...] nous dirons que le sceptique n'a pas d'école. En revanche si l'on dit qu'est une école* (hairesis) *un mode de vie qui suit un certain principe rationnel, conformément à ce qui nous apparaît,[...] nous disons qu'il a une école.*

Les sceptiques développent d'ailleurs une argumentation pour montrer qu'il faut suspendre son jugement, refuser son adhésion à tout dogme et trouver ainsi la tranquillité d'âme. Les cyniques, pour leur part, n'argumentent pas et ne donnent aucun enseignement. C'est leur vie même qui a, en elle-même, son sens et implique toute une doctrine.

### *Identités et différences : priorité du choix d'un mode de vie*

En fait, comme nous l'avons déjà entrevu à propos de Socrate, de Platon et d'Aristote, et comme nous allons le revoir à propos des écoles hellénistiques, chaque école se définit et se caractérise par un choix de vie, par une certaine option existentielle. La philosophie est amour et recherche de la sagesse, et la sagesse est précisément un certain mode de vie. Le choix initial, propre à chaque école, est donc le choix d'un certain type de sagesse.

À vrai dire, à première vue, on pourrait se demander si les conceptions de la sagesse étaient tellement différentes d'une école à l'autre. Toutes les écoles hellénistiques paraissent en effet la définir à peu près dans les mêmes termes, et tout d'abord comme un état de parfaite tranquillité de l'âme. Dans cette perspective, la philosophie apparaît comme une thérapeutique des soucis, des angoisses et de la misère

humaine, misère provoquée par les conventions et les contraintes sociales, pour les cyniques, par la recherche des faux plaisirs, pour les épicuriens, par la recherche du plaisir et de l'intérêt égoïste, selon les stoïciens, et par les fausses opinions, selon les sceptiques. Qu'elles revendiquent ou non l'héritage socratique, toutes les philosophies hellénistiques admettent avec Socrate que les hommes sont plongés dans la misère, l'angoisse et le mal, parce qu'ils sont dans l'ignorance : le mal n'est pas dans les choses, mais dans les jugements de valeur que les hommes portent sur les choses. Il s'agit donc de soigner les hommes en changeant leurs jugements de valeur : toutes ces philosophies se veulent thérapeutiques [1]. Mais, pour changer ses jugements de valeur, l'homme doit faire un choix radical : changer toute sa manière de penser et sa manière d'être. Ce choix, c'est la philosophie, c'est grâce à elle qu'il atteindra la paix intérieure, la tranquillité de l'âme.

Pourtant, derrière ces similitudes apparentes, se dessinent de profondes différences. Il faut distinguer tout d'abord entre les écoles dogmatiques, pour qui la thérapeutique consiste à transformer les jugements de valeur, et les sceptiques, pour qui il s'agit seulement de les suspendre. Et surtout, si les écoles dogmatiques s'accordent à reconnaître que le choix philosophique fondamental doit correspondre à une tendance innée en l'homme, on peut distinguer, parmi elles, d'une part, l'épicurisme, pour qui c'est la recherche du plaisir qui motive toute l'activité humaine, d'autre part, le platonisme, l'aristotélisme,

1. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme. Études de philosophie hellénistique*, Fribourg-Paris, 1993.

le stoïcisme, pour qui, selon la tradition socratique, l'amour du Bien est l'instinct primordial de l'être humain. Mais, malgré cette identité d'intention fondamentale, ces trois écoles ne se fondent pas moins sur des choix existentiels radicalement différents les uns des autres.

### *Identités et différences : la méthode d'enseignement*

Identités et différences se retrouvent dans les méthodes d'enseignement. Dans les trois écoles qui, nous venons de le dire, se rattachent à la tradition socratique, le platonisme, l'aristotélisme et le stoïcisme, l'enseignement a toujours, malgré la transformation des conditions politiques, la double finalité qu'il avait à l'époque de Platon et d'Aristote : former, directement ou indirectement, des citoyens, mieux encore, si possible, des dirigeants politiques, mais former aussi des philosophes. La formation à la vie dans la cité vise à atteindre la maîtrise de la parole par de nombreux exercices rhétoriques, et surtout dialectiques, et à puiser dans l'enseignement du philosophe des principes de science du gouvernement. C'est pourquoi beaucoup d'élèves viennent à Athènes, de Grèce, du Proche-Orient, d'Afrique et d'Italie, pour recevoir une formation qui leur permettra ensuite d'exercer une activité politique dans leur patrie. Ce sera le cas de beaucoup d'hommes d'État romains, comme Cicéron par exemple. Ils y apprennent d'ailleurs non seulement à gouverner, mais à se gouverner eux-mêmes, puisque la formation philosophique, c'est-à-dire l'exercice de la

sagesse, est destinée à réaliser pleinement l'option existentielle dont nous avons parlé, grâce à l'assimilation intellectuelle et spirituelle des principes de pensée et de vie qui y sont impliqués. Pour y parvenir, le dialogue vivant et la discussion entre maître et disciples est indispensable, selon la tradition socratique et platonicienne. Sous l'influence de cette double finalité, l'enseignement tend à prendre toujours une forme dialogique et dialectique, c'est-à-dire à garder toujours, même dans les exposés magistraux, l'allure d'un dialogue, d'une succession de questions et de réponses, ce qui suppose un rapport constant, au moins virtuel, à des individus déterminés à qui s'adresse le discours du philosophe. Poser une question, appelée « thèse » (« la mort est-elle un mal? », « le plaisir est-il le bien suprême? », par exemple), et la discuter, tel est le schéma fondamental de tout enseignement philosophique à cette époque. Cette particularité le distingue radicalement de l'enseignement en honneur à l'époque suivante, c'est-à-dire à l'époque impériale, à partir du I^er^ et surtout du II^e^ siècle ap. J.-C., où la tâche du maître sera de commenter des textes. Nous verrons les raisons historiques de ce changement. Qu'on nous permette pour le moment de citer un texte de cette époque plus tardive, celle des commentateurs, texte écrit au II^e^ siècle ap. J.-C. par l'aristotélicien Alexandre d'Aphrodise [1] dans son commentaire sur les *Topiques* d'Aristote et qui décrit bien la différence entre la discussion des thèses, méthode d'enseignement propre à l'époque que nous étu-

1. Alexandre d'Aphrodise, *In Aristotelis Topica comment.*, p. 27, 13 Wallies, dans CAG, t. II, 2, Berlin, 1891.

dions, et le commentaire, propre à l'époque suivante :

*Cette forme de discours [la discussion des « thèses »] était habituelle chez les Anciens, et c'est de cette manière qu'ils donnaient leurs leçons, non pas en commentant des livres comme c'est le cas maintenant (en effet, à cette époque, il n'y avait pas de livres de ce genre), mais, une thèse étant posée, ils argumentaient pour ou contre, pour exercer leur faculté d'inventer des argumentations, en s'appuyant sur des prémisses admises par tout le monde.*

L'argumentation dont parle Alexandre est exactement un exercice purement dialectique, au sens aristotélicien du mot. Mais en fait la discussion des thèses peut prendre une forme dialectique ou rhétorique et aussi dogmatique ou aporétique. Dans l'argumentation dialectique, la discussion de la thèse se fait par demandes et réponses, donc dans un dialogue. Par exemple Arcésilas, qui considérait le discours philosophique comme purement critique, demandait à un auditeur de proposer une thèse et il la réfutait en posant des questions qui amenaient peu à peu l'interlocuteur à admettre la contradictoire de la thèse qu'il avait proposée [1]. Mais les stoïciens, bien que dogmatiques, pratiquaient, eux aussi, dans leur enseignement la méthode dialectique du jeu des questions et des réponses. Cicéron leur reproche en effet de ne pas donner suffisamment de place aux développements oratoires et rhétoriques, seuls capables à ses yeux d'émouvoir et de persuader [2] :

1. Cf. P. Hadot, « Philosophie, Dialectique, Rhétorique dans l'Antiquité », *Studia Philosophica*, t. 39, 1980, p. 147 et suiv.
2. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, IV, 3, 7.

*Ils vous piquent, comme avec des dards, avec de courtes interrogations pointues. Mais ceux qui leur répondent « oui » [dans l'argumentation dialectique, celui qui a posé la thèse doit se contenter de répondre oui ou non] ne sont pas transformés dans leur âme et s'en vont comme ils étaient venus. C'est que si les pensées que les stoïciens expriment sont peut-être vraies et sublimes, elles ne sont pas traitées par eux comme elles devraient l'être, mais d'une façon quelque peu étriquée.*

L'argumentation pouvait être aussi rhétorique, lorsqu'un auditeur posait une question, fournissant ainsi la thèse, c'est-à-dire le thème de discussion, et que le maître répondait par un discours continu et développé, soit en prouvant successivement le pour et le contre — il s'agit alors ou d'un pur exercice scolaire, ou d'une volonté de montrer l'impossibilité de toute affirmation dogmatique —, soit en prouvant ou réfutant la thèse, selon qu'elle correspond ou non à sa doctrine — c'est alors un enseignement dogmatique exposant les dogmes de l'école. Dans la mesure où il pratiquait l'exercice de la « thèse », donc une méthode pédagogique fondée sur le schéma question-réponse, l'enseignement philosophique ne pouvait consister à développer pour elles-mêmes des théories, indépendamment des besoins de l'auditoire, car le discours était contraint de se développer dans le champ limité d'une question posée par un auditeur déterminé. La démarche habituelle de la pensée consistait donc à remonter aux principes généraux, logiques ou métaphysiques, à partir desquels telle question pouvait être résolue.

Pourtant, il existait une autre démarche, celle-là déductive et systématique, dans l'épicurisme et le stoïcisme. Dans l'école épicurienne, d'ailleurs, l'exer-

cice technique de la dialectique ne jouait aucun rôle. Les discours philosophiques y prenaient une forme résolument déductive, c'est-à-dire qu'ils partaient des principes pour aller aux conséquences de ces principes : on le voit par exemple dans la *Lettre à Hérodote* ; et certains de ces discours étaient mis à la disposition du disciple sous forme écrite, afin que celui-ci puisse les apprendre par cœur. Comme l'a montré I. Hadot[1], l'enseignement épicurien commence en effet par la lecture et la mémorisation de brefs résumés de la doctrine d'Épicure, présentée sous forme de sentences très courtes, puis le disciple prend connaissance de résumés plus développés comme la *Lettre à Hérodote*, et finalement, s'il le désire, il peut aborder le grand ouvrage d'Épicure *Sur la nature*, en trente-sept livres. Mais il doit toujours revenir aux résumés, afin de ne pas se perdre dans les détails et garder toujours présente à l'esprit l'intuition de la totalité. Il y a donc un va-et-vient continuel entre l'extension des connaissances et la concentration sur le noyau essentiel.

Si, nous venons de le voir, les stoïciens utilisaient la méthode dialectique dans leur enseignement, il n'en reste pas moins qu'eux aussi s'efforçaient de présenter leur doctrine selon un enchaînement rigoureusement systématique, qui faisait d'ailleurs l'admiration des anciens, et qu'ils exigeaient également de leurs disciples qu'ils gardent toujours présent à l'esprit, par un effort constant de la mémoire, l'essentiel des dogmes de l'école.

On voit ici la signification que revêt la notion de

1. Cf. I. Hadot, « Épicure et l'enseignement philosophique hellénistique et romain », *Actes du VIII^e Congrès de l'Association Guillaume Budé*, Paris, 1969, p. 347-354.

système. Il ne s'agit pas d'une construction conceptuelle qui serait une fin en soi et qui aurait, comme par hasard, des conséquences éthiques sur le mode de vie stoïcien ou épicurien. Le système a pour finalité de rassembler sous une forme condensée les dogmes fondamentaux, de les lier ensemble par une argumentation rigoureuse, afin de former un noyau systématique très concentré, parfois même ramassé en une courte sentence, qui aura ainsi une plus grande force persuasive, une meilleure efficacité mnémotechnique. Il a donc avant tout une valeur psychagogique : il est destiné à produire un effet sur l'âme de l'auditeur ou du lecteur. Cela ne veut pas dire que ce discours théorique ne réponde pas aux exigences de la cohérence logique : bien au contraire, c'est cela qui fait sa force. Mais, exprimant lui-même un choix de vie, il veut conduire à un choix de vie.

Le lecteur moderne s'étonnera certainement de l'extraordinaire stabilité des principes méthodologiques ou des dogmes dans la plupart des écoles philosophiques de l'Antiquité, du IV^e^ siècle av. J.-C. jusqu'au II^e^ ou III^e^ siècle de notre ère. C'est précisément que philosopher, c'est choisir un certain mode de vie et qu'à ce mode de vie, correspondent soit une méthode critique, comme celle des sceptiques, ou des académiciens, dont nous aurons à reparler, soit des dogmes qui justifient ce mode de vie. Pour les philosophies dogmatiques, comme l'épicurisme ou le stoïcisme, le système, c'est-à-dire l'ensemble cohérent des dogmes fondamentaux, est intangible, puisqu'il est intimement lié au mode de vie épicurien ou stoïcien. Cela ne veut pas dire que toute discussion soit abolie dans ces deux écoles ; l'école stoï-

cienne notamment s'est fragmentée rapidement en différentes tendances. Mais les divergences et les polémiques laissent subsister l'option originelle et les dogmes qui l'expriment. Elles ne portent que sur des points secondaires, par exemple les théories concernant les phénomènes célestes ou terrestres, ou le mode de démonstration et de systématisation des dogmes, ou encore les méthodes d'enseignement. Et ces discussions sont réservées aux progressants, à ceux qui ont bien assimilé les dogmes essentiels [1].

C'est pourquoi les philosophies dogmatiques, comme l'épicurisme et le stoïcisme, ont un caractère populaire et missionnaire, parce que, les discussions techniques et théoriques étant l'affaire des spécialistes, elles peuvent se résumer pour les débutants et les progressants en un petit nombre de formules fortement liées ensemble, qui sont essentiellement des règles de vie pratique. Ces philosophies retrouvent ainsi l'esprit « missionnaire » et « populaire » de Socrate. Alors que le platonisme et l'aristotélisme sont réservés à une élite qui a du « loisir » pour étudier, rechercher et contempler, l'épicurisme et le stoïcisme s'adressent à tous les hommes, riches ou pauvres, hommes ou femmes, libres ou esclaves [2]. Quiconque adopte le mode de vie épicurien ou stoïcien, quiconque le met en pratique, sera considéré comme un philosophe, même s'il ne développe pas, par écrit ou par oral, un discours philosophique. En un certain sens, le cynisme est, lui aussi, une philo-

1. Cf. I. Hadot, *ibid.*, p. 351-352.
2. Cf. P. Hadot, « Les modèles de bonheur proposés par les philosophies antiques », *La Vie spirituelle*, t. 147, n° 698, 1992, p. 40-41.

sophie populaire et missionnaire. Depuis Diogène, les cyniques étaient d'ardents propagandistes, s'adressant à toutes les classes de la société, prêchant d'exemple, pour dénoncer les conventions sociales et proposer le retour à la simplicité de la vie conforme à la nature.

## LE CYNISME

On discute pour savoir si Antisthène, disciple de Socrate, a été le fondateur du mouvement cynique. On s'accorde en tout cas à reconnaître en son disciple Diogène la figure la plus marquante de ce mouvement qui, bien qu'il n'ait jamais revêtu un caractère institutionnel, est resté vivant jusqu'à la fin de l'Antiquité.

Le mode de vie cynique [1] s'oppose d'une manière spectaculaire non seulement à celui des non-philosophes, mais même à celui des autres philosophes. Les autres philosophes, en effet, ne se différencient de leurs concitoyens que dans certaines limites, par exemple parce qu'ils consacrent leur vie à la recherche scientifique, comme les aristotéliciens, ou parce qu'ils mènent une vie simple et retirée, comme les épicuriens. La rupture du cynique avec le monde est radicale. Ce qu'il rejette en effet, c'est ce que les

1. Recueil de témoignages dans L. Paquet, *Les Cyniques grecs. Fragments et témoignages*, avant-propos de M.-O. Goulet-Cazé, Paris, 1992. Voir aussi M.-O. Goulet-Cazé, *L'Ascèse cynique*, Paris, 1986, et les Actes du colloque *Le cynisme ancien et ses prolongements* (cité p. 152, n. 2).

hommes considèrent comme les règles élémentaires, les conditions indispensables de la vie en société, la propreté, la tenue, la politesse. Il pratique une impudeur délibérée, se masturbant ou faisant l'amour en public comme Diogène ou comme Cratès et Hipparchia [1], il ne s'occupe absolument pas des convenances sociales et de l'opinion, méprise l'argent, n'hésite pas à mendier, ne recherche aucune position stable dans la vie, « sans cité [2], sans maison, privé de patrie, miséreux, errant, vivant au jour le jour ». Sa besace ne contient que le strict nécessaire à sa survie. Il ne craint pas les puissants et s'exprime en tous lieux avec une provocante liberté de parole [3] (*parrhesia*).

Dans la perspective du problème qui nous intéresse, la nature exacte de la philosophie dans le monde antique, le cynisme nous fournit un exemple très révélateur, puisqu'il représente une situation-limite. Un historien [4], dans l'Antiquité, se demandait si le cynisme pouvait être appelé une école philosophique, et s'il n'était pas seulement un mode de vie. Il est vrai que les cyniques, Diogène, Cratès, Hipparchia, n'ont pas donné un enseignement scolaire, même s'ils ont pu avoir, éventuellement, une activité littéraire, notamment poétique. Ils forment néanmoins une école, dans la mesure où l'on peut reconnaître entre les différents cyniques un rapport de maître à disciple [5]. Et, dans toute l'Antiquité, on

1. D. L., VI, 46, 69, 97.
2. D. L., VI, 38.
3. D. L., VI, 69.
4. D. L., VI, 103; cf. l'article de M.-O. Goulet-Cazé, « Le cynisme est-il une philosophie? », cité p. 160, n. 1.
5. D. L., VI, 36, 75-76, 82-84.

s'est accordé à considérer le cynisme comme une philosophie, mais comme une philosophie dans laquelle le discours philosophique était réduit au minimum. On retiendra par exemple cette anecdote symbolique : comme quelqu'un affirmait que le mouvement n'existe pas, Diogène se contenta de se lever et de marcher [1]. La philosophie cynique est uniquement un choix de vie, le choix de la liberté, ou de la totale indépendance (*autarkeia*) à l'égard des besoins inutiles, le refus du luxe et de la vanité (*tuphos*). Ce choix implique d'une manière évidente une certaine conception de la vie, mais celle-ci, probablement définie dans les entretiens entre maître et disciple ou dans les discours publics, n'est jamais justifiée directement dans des traités philosophiques théoriques. Il y a bien des concepts philosophiques typiquement cyniques, mais ils ne sont pas utilisés dans une argumentation logique, ils servent à désigner des attitudes concrètes correspondant au choix de vie : l'ascèse, l'ataraxie (absence de trouble), l'autarcie (indépendance), l'effort, l'adaptation aux circonstances, l'impassibilité, la simplicité ou absence de vanité (*atuphia*), l'impudeur. Le cynique choisit son genre de vie, parce qu'il considère que l'état de nature (*phusis*), tel qu'on peut le reconnaître dans le comportement de l'animal ou de l'enfant, est supérieur aux conventions de la civilisation (*nomos*). Diogène jette son écuelle et son gobelet en voyant des enfants qui se passent de ces ustensiles, et il est conforté dans sa manière de vivre en voyant une souris manger quelques miettes dans l'obscurité. Cette opposition entre nature et convention avait fait

1. D. L., VI, 38-39.

l'objet de longues discussions théoriques à l'époque sophistique, mais pour les cyniques, il ne s'agit plus de spéculations, mais d'une décision qui engage toute la vie. Leur philosophie est donc totalement exercice (*askesis*) et effort. Car les artifices, les conventions et commodités de la civilisation, le luxe et la vanité, amollissent le corps et l'esprit. C'est pourquoi le genre de vie cynique consistera dans un entraînement presque athlétique, mais raisonné, à supporter la faim, la soif, les intempéries, afin d'acquérir la liberté, l'indépendance, la force intérieure, l'absence de soucis, la tranquillité d'une âme qui sera capable de s'adapter à toutes circonstances [1].

Platon [2] aurait dit de Diogène : « C'est Socrate devenu fou. » Authentique ou non, la formule peut nous faire réfléchir. En un certain sens, Socrate annonçait les cyniques. Les poètes comiques se moquaient aussi de l'allure extérieure de Socrate, de ses pieds nus et de son vieux manteau. Et si, comme nous l'avons vu, la figure de Socrate se confond dans le *Banquet* avec celle de l'Éros mendiant, Diogène, errant sans feu ni lieu avec sa pauvre besace, n'est-il pas un autre Socrate, figure héroïque du philosophe inclassable et étranger au monde ? Un autre Socrate, qui, lui aussi, se considère comme investi d'une mission, celle de faire réfléchir les hommes, de dénoncer, par ses attaques mordantes et par son mode de vie, les vices et les erreurs. Son souci de soi est, indissolublement, un souci des autres. Mais si le souci de soi socratique, en faisant accéder à la

1. D. L., VI, 22.
2. D. L., VI, 54.

liberté intérieure, dissout l'illusion des apparences et des faux-semblants liés aux conventions sociales, il garde toujours une certaine urbanité souriante qui disparaît chez Diogène et les cyniques.

## PYRRHON

Pyrrhon [1], contemporain de Diogène et d'Alexandre, et qui avait suivi ce dernier dans son expédition vers l'Inde et, à cette occasion, rencontré des sages orientaux, peut bien, lui aussi, être considéré comme un Socrate quelque peu extravagant. Il mérite en tout cas de retenir notre attention, car nous sommes encore une fois en présence d'un philosophe qui ne se consacre pas à l'enseignement, bien qu'il puisse très habilement discuter, qui n'écrit même pas, qui se contente de vivre et attire ainsi des disciples qui imitent son mode de vie.

Son comportement est totalement imprévisible. Parfois il se retire dans une complète solitude, ou encore il part en voyage sans prévenir personne, prenant alors comme compagnons de route et de conversation les gens qu'il rencontre par hasard. Contre toute prudence, il affronte toutes sortes de risques et de dangers. Il continue à parler, même si ses auditeurs sont partis. Voyant un jour son maître Anaxarque tombé dans un marais, il passe sans le secourir, et Anaxarque l'en félicite, vantant son indif-

1. D. L., IX, 61-70. Recueil des témoignages dans *Pirrone. Testimonianze*, éd. F. Decleva Caizzi, Naples, 1981; M. Conche, *Pyrrhon ou l'apparence*, Villers-sur-Mer, 1973.

férence et son insensibilité. Et, pourtant, à la différence des cyniques, il semble se comporter d'une manière toute simple et parfaitement conforme à celle des autres hommes, comme le laisse entendre un historien antique [1] : « Il vivait pieusement avec sa sœur qui était sage-femme; quelquefois il allait vendre au marché de la volaille et des cochons de lait et, avec indifférence, il faisait le ménage; et on dit aussi qu'il faisait, avec indifférence, la toilette du cochon. » Notons en passant que cette anecdote évoque, sans qu'il puisse y avoir de rapport historique, ce que Tchouang-tseu rapporte de Lie-tseu, philosophe chinois : « Trois années durant, il s'enferma, faisant des besognes ménagères pour sa femme et servant la nourriture aux cochons, comme il l'aurait servie à des hommes; il se fit indifférent à tout et il élimina tout ornement pour retrouver la simplicité [2]. »

Le comportement de Pyrrhon correspond à un choix de vie qui se résume parfaitement en un mot : l'indifférence. Pyrrhon vit dans une parfaite indifférence à l'égard de toutes choses. Il reste donc toujours dans le même état [3], c'est-à-dire qu'il n'éprouve aucune émotion, aucun changement de ses dispositions, sous l'influence des choses extérieures; il n'attache aucune importance au fait d'être présent à tel ou tel endroit, de rencontrer telle ou telle per-

1. D. L., IX, 66.

2. Tchouang-tseu, dans *Philosophes taoïstes*, textes traduits par Liou Kia Hway et B. Grynpas, Paris, 1980, p. 141; dans Shitao, *Les propos sur la peinture du moine Citrouille-amère*, trad. et commentaire de P. Ryckmans, Paris, 1984, P. Ryckmans définit par cet exemple, p. 12, la suprême simplicité taoïste qui est pure virtualité et absence de désirs.

3. D. L., IX, 63.

sonne; il ne fait aucune distinction entre ce qui est considéré habituellement comme dangereux ou au contraire comme inoffensif, entre des tâches jugées supérieures ou inférieures, entre ce que l'on appelle la souffrance ou le plaisir, la vie ou la mort. Car les jugements que les hommes portent sur la valeur de telle ou telle chose ne sont fondés que sur des conventions. En fait il est impossible de savoir si telle chose est, en soi, bonne ou mauvaise. Et le malheur des hommes en effet vient de ce qu'ils veulent obtenir ce qu'ils croient être un bien ou fuir ce qu'ils croient être un mal. Si l'on se refuse à faire ce genre de distinctions entre les choses, si l'on s'abstient d'émettre des jugements de valeur sur elles, et de préférer une chose à une autre, si l'on se dit : « Pas plus ceci que cela », on sera dans la paix, dans la tranquillité intérieure, et l'on n'aura plus besoin de parler sur ces choses. Peu importe ce qu'on fait, du moment qu'on le fasse avec une disposition intérieure d'indifférence. La fin de la philosophie de Pyrrhon consiste donc à s'établir dans un état d'égalité parfaite avec soi-même, d'indifférence totale, d'indépendance absolue, de liberté intérieure, d'impassibilité, état qu'il considère comme divin [1]. Autrement dit, pour lui, tout est indifférent, sauf l'indifférence que l'on a pour les choses indifférentes et qui est finalement la vertu [2], donc la valeur absolue. Acqué-

1. Cf. les vers de son disciple Timon dans Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, 20 : « La nature du divin et du bien demeure toujours, à partir de laquelle advient à l'homme une vie toujours égale à elle-même. » Pyrrhon apparaît ici comme un dogmatique, comme l'ont bien souligné F. Decleva Caizzi, *Pirrone*, p. 256-258 et W. Görler, c.r. du livre de F. Decleva Caizzi, *Archiv für Geschichte der Philosophie*, t. 67, 1985, p. 329 et suiv.

2. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, II, 13, 43 et IV, 16, 43.

rir une telle indifférence n'est pas tâche facile : il s'agit, comme le dit Pyrrhon [1], de « dépouiller totalement l'homme », c'est-à-dire se libérer totalement du point de vue humain. Cette formule est peut-être très révélatrice. Ne veut-elle pas dire qu'en « dépouillant l'homme », le philosophe transforme complètement sa perception de l'univers, dépassant le point de vue limité de l'humain trop humain, pour se hausser à une vision d'un point de vue supérieur, vision en quelque sorte inhumaine, qui révèle la nudité de l'existence, au-delà des oppositions partielles et de toutes les fausses valeurs que l'homme lui ajoute, pour atteindre peut-être à un état de simplicité antérieur à toutes les distinctions ?

Si l'on échoue dans la pratique de ce dépouillement total, il faut s'y exercer par le discours intérieur, c'est-à-dire se remémorer le principe du « pas plus ceci que cela » et les arguments qui peuvent le justifier. Pyrrhon et ses disciples pratiquaient donc des méthodes de méditation. On racontait [2] de Pyrrhon lui-même qu'il cherchait la solitude, et qu'il dialoguait à haute voix avec lui-même, et quand on lui demanda pourquoi il se conduisait ainsi, il répondit : « Je m'exerce à être vertueux. » Et l'on décrivait ainsi son disciple Philon d'Athènes [3] : « Vivant loin des hommes dans la solitude, se parlant à lui-même, sans souci de la gloire et des disputes. » Comme celle de Socrate, comme celle des cyniques, la philosophie de Pyrrhon est donc, avant tout, une philosophie vécue, un exercice de transformation du mode de vie.

1. D. L., IX, 66.
2. D. L., IX, 63-64.
3. D. L., IX, 69.

## L'ÉPICURISME

Épicure [1] (environ 342-271) fonda en 306 à Athènes une école qui resta vivante dans cette ville au moins jusqu'au IIe siècle ap. J.-C. Le poème de Lucrèce, *De la nature*, ou les gigantesques inscriptions que l'épicurien Diogène [2] a fait graver dans la ville d'Oinoanda à une date incertaine (Ier siècle av. J.-C. ou IIe siècle ap. J.-C.), pour faire connaître les écrits et la doctrine d'Épicure à ses concitoyens, témoignent de la ferveur missionnaire avec laquelle ses disciples, même lointains, s'efforçaient de diffuser son message.

### *Une expérience et un choix*

Au point de départ de l'épicurisme, il y a une expérience et un choix. Une expérience, celle de la « chair » :

*Voix de la chair, ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid; celui qui dispose de cela, et a l'espoir d'en*

1. Épicure, *Lettres, maximes, sentences*, introd., trad. et comm. par J.-F. Balaudé, Paris, 1994, cité : Balaudé dans les notes suivantes. Cet ouvrage est une excellente introduction à la connaissance de l'épicurisme. Pour le texte grec avec trad. italienne, voir Epicuro, *Opere*, éd. G. Arrighetti, Turin, 1973, cité : Arrighetti dans les notes suivantes.

2. Diogenes of Oinoanda, *The Epicurean Inscription*, éd. M. F. Smith, Naples, 1992.

*disposer à l'avenir, peut lutter même avec Zeus pour le bonheur* [1].

La « chair », ici, ce n'est pas une partie anatomique du corps, mais, dans un sens presque phénoménologique et tout nouveau, semble-t-il, en philosophie, le sujet de la douleur et du plaisir, c'est-à-dire l'individu. Comme l'a bien montré C. Diano [2], Épicure devait parler de « souffrance », de « plaisir » et de « chair », pour exprimer son expérience, car

*[...] il n'y avait pas d'autre moyen d'atteindre et de montrer du doigt l'homme dans la pure et simple historicité de son être dans le monde et de découvrir enfin ce que nous appelons « individu », cet individu sans lequel on ne peut parler de personne humaine [...] Car c'est seulement dans la « chair » qui souffre ou s'apaise, que notre « moi » — notre âme — émerge et se révèle à lui-même et à autrui [...] Voilà pourquoi les plus grandes œuvres de charité [...] sont celles qui ont pour objet la chair, et en assouvissent la faim, et en étanchent la soif [...]*

La « chair » n'est d'ailleurs pas séparée de l'« âme », s'il est vrai qu'il n'y a pas de plaisir ou de souffrance sans que l'on en ait conscience et que l'état de la conscience se répercute à son tour dans la « chair ».

Une expérience donc, mais aussi un choix : ce qui

1. Épicure, *Sentences vaticanes*, § 33, Balaudé, p. 213. Je reprends la traduction de J.-F. Balaudé en y ajoutant la mention de Zeus, qui, sans doute, est une addition au texte des manuscrits, mais me semble justifiée par le *kan* qui précède dans le texte grec.

2. C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis », p. 360 (cité p. 157, n. 1).

compte avant tout, c'est de délivrer la « chair » de sa souffrance, donc lui permettre d'atteindre le plaisir. Pour Épicure, le choix socratique et platonicien en faveur de l'amour du Bien est une illusion : en réalité l'individu n'est mû que par la recherche de son plaisir et de son intérêt. Mais le rôle de la philosophie consistera à savoir rechercher d'une manière raisonnable le plaisir, c'est-à-dire en fait à rechercher le seul plaisir véritable, le pur plaisir d'exister. Car tout le malheur, toute la peine des hommes, vient de ce qu'ils ignorent le véritable plaisir. Recherchant le plaisir, ils sont incapables de l'atteindre, parce qu'ils ne peuvent se satisfaire de ce qu'ils ont, ou parce qu'ils recherchent ce qui est hors de leur portée, ou parce qu'ils gâchent ce plaisir en craignant sans cesse de le perdre. On peut dire en un certain sens que la souffrance des hommes vient principalement de leurs opinions vides, donc de leurs âmes [1]. La mission de la philosophie, la mission d'Épicure sera donc avant tout thérapeutique : il faudra soigner la maladie de l'âme et apprendre à l'homme à vivre le plaisir.

### *L'éthique*

Le choix fondamental sera justifié tout d'abord dans un discours théorique sur l'éthique qui proposera une définition du véritable plaisir et une ascèse des désirs. Dans cette théorie épicurienne du plaisir, les historiens de la philosophie décèlent avec raison

1. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 18, 57 — 19, 63. Cf. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme...*, p. 59-72, « Opinions vides et troubles de l'âme ».

un écho des discussions sur le plaisir qui avaient lieu dans l'Académie de Platon [1] et dont témoignent le dialogue de Platon intitulé le *Philèbe* et le X^e^ livre de l'*Éthique à Nicomaque* d'Aristote. Selon Épicure, il y a des plaisirs « en mouvement », « doux et flatteurs » qui, se propageant dans la chair, provoquent une excitation violente et éphémère. C'est en recherchant uniquement ces plaisirs que les hommes trouvent l'insatisfaction et la douleur, parce que ces plaisirs sont insatiables et que, parvenus à un certain degré d'intensité, ils redeviennent des souffrances. Il faut totalement distinguer de ces plaisirs mobiles le plaisir stable, le plaisir en repos comme « état d'équilibre ». C'est l'état du corps apaisé et sans souffrance, qui consiste à ne pas avoir faim, ne pas avoir soif, ne pas avoir froid [2] :

*Ce pour quoi nous faisons toutes choses, c'est ne pas souffrir et ne pas être dans l'effroi; et une fois que cela se réalise en nous, se dissipe toute la tempête de l'âme, puisque le vivant n'a plus à se diriger vers quelque chose, comme si cela lui manquait, ni à en chercher une autre qui permettrait au bien de l'âme et à celui du corps d'atteindre leur plénitude : en effet, c'est à ce moment que nous avons besoin d'un plaisir, lorsque nous souffrons par suite de l'absence du plaisir; mais lorsque nous n'en souffrons pas, nous n'avons plus besoin du plaisir.*

Dans cette perspective, le plaisir, comme suppression de la souffrance, est un bien absolu, c'est-à-dire qui ne peut croître, auquel ne peut s'ajouter un nouveau plaisir, « de même qu'un ciel serein n'est pas

1. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, p. 164-170, 188-211, 216-220.
2. Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 128, Balaudé, p. 194.

susceptible d'une clarté plus vive [1] ». Ce plaisir stable est d'une autre nature que les plaisirs mobiles. Il s'oppose à eux comme l'être au devenir, comme le déterminé à l'indéterminé et à l'infini, comme le repos au mouvement, comme ce qui est hors du temps à ce qui est temporel [2]. On s'étonnera peut-être de voir attribuer une telle transcendance à la simple suppression de la faim ou de la soif et à la satisfaction des besoins vitaux. Mais on peut penser que cet état de suppression de la souffrance du corps, cet état d'équilibre, ouvre à la conscience un sentiment global, cénesthésique, de l'existence propre : tout se passe alors comme si, en supprimant l'état d'insatisfaction qui l'absorbait dans la recherche d'un objet particulier, l'homme était libre enfin de pouvoir prendre conscience de quelque chose d'extraordinaire, qui était déjà présent en lui de manière inconsciente, le plaisir de son existence, de « l'identité de la pure existence », pour reprendre l'expression de C. Diano [3]. Cet état n'est pas sans analogie avec le « bonheur suffisant, parfait et plein » dont parle Rousseau [4] dans *Les Rêveries du promeneur solitaire* :

*De quoi jouit-on dans une pareille situation ? De rien d'extérieur à soi, de rien sinon de soi-même et de sa propre existence, tant que cet état dure on se suffit à soi-même comme Dieu.*

1. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 66, 45. Cf. C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis », p. 358.
2. H.-J. Krämer, *op.cit.*, p. 218.
3. C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis », p. 364.
4. J.-J. Rousseau, *Les Rêveries...*, Paris, G.F., Flammarion, 1978, Cinquième promenade, p. 102.

Ajoutons que cet état de plaisir stable et d'équilibre correspond aussi à un état de tranquillité de l'âme et d'absence de trouble.

La méthode pour atteindre à ce plaisir stable consistera dans une ascèse des désirs. En effet, si les hommes sont malheureux, c'est qu'ils sont torturés par des désirs « immenses et creux [1] », la richesse, la luxure, la domination. L'ascèse des désirs se fondera sur la distinction entre les désirs naturels et nécessaires, les désirs naturels et non nécessaires, et enfin les désirs vides, ceux qui ne sont ni naturels, ni nécessaires [2], distinction qui s'esquissait déjà d'ailleurs dans la *République* de Platon [3].

Sont naturels et nécessaires les désirs dont la satisfaction délivre d'une douleur et qui correspondent aux besoins élémentaires, aux exigences vitales. Sont naturels mais pas nécessaires le désir de mets somptueux ou encore le désir sexuel. Ne sont ni naturels ni nécessaires, mais produits par des opinions vides, les désirs sans limites de la richesse, de la gloire ou de l'immortalité. Une sentence épicurienne résumera bien cette division des désirs [4] :

*Grâces soient rendues à la bienheureuse Nature qui a fait que les choses nécessaires soient faciles à atteindre et que les choses difficiles à atteindre ne soient pas nécessaires.*

L'ascèse des désirs va donc consister à les limiter,

1. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 18, 59.
2. Épicure, *Lettre à Ménécée*, §§ 127-128, Balaudé, p. 116 et 194.
3. Platon, *Républ.*, 558 d.
4. Arrighetti, p. 567, [240].

en supprimant les désirs qui ne sont ni naturels, ni nécessaires, en limitant le plus possible ceux qui sont naturels, mais pas nécessaires, car ceux-ci ne suppriment pas une souffrance réelle, mais ne visent qu'à des variations dans le plaisir et ils peuvent entraîner des passions violentes et démesurées [1]. Cette ascèse des plaisirs déterminera donc un certain mode de vie que nous aurons à décrire.

### *La physique et la canonique*

Mais une grave menace pèse sur le bonheur de l'homme. Le plaisir peut-il être parfait si la crainte de la mort et des décisions divines en ce monde et en l'autre viennent le troubler? Comme le montre Lucrèce [2] avec beaucoup de force, c'est la crainte de la mort qui est finalement à la base de toutes les passions qui rendent les hommes malheureux. C'est pour guérir l'homme de ces terreurs qu'Épicure propose son discours théorique concernant la physique. Il ne faut surtout pas se représenter la physique épicurienne comme une théorie scientifique, destinée à répondre à des interrogations objectives et désintéressées. Les Anciens déjà avaient bien noté que les épicuriens étaient hostiles à l'idée d'une science étudiée pour elle-même [3]. Bien au contraire la théorie philosophique n'est ici que l'expression et la conséquence du choix de vie originel, un moyen

1. Épicure, *Maximes capitales*, § XXX, Balaudé, p. 204; Porphyre, *De l'abstinence*, I, 49.
2. Lucrèce, *De la nature*, III, 31 et suiv.
3. Cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, Paris, 1946, p. 51-52.

d'atteindre la paix de l'âme et le plaisir pur. Épicure le répète volontiers [1] :

*Si nous n'avions pas de trouble à cause de nos appréhensions au sujet des phénomènes célestes et de la mort, craignant que cette dernière soit quelque chose pour nous, à cause de notre ignorance des limites de la douleur et des désirs, nous n'aurions pas besoin de l'étude de la nature.*

*On ne peut se libérer de la crainte à propos des choses les plus essentielles si l'on ne sait pas exactement quelle est la nature de l'univers, mais qu'on attribue quelque soupçon de vérité aux récits mythologiques, en sorte que sans l'étude de la nature, il n'est pas possible d'obtenir nos plaisirs à l'état pur.*

*[...] Il n'y a pas d'autre fruit à tirer de la connaissance des phénomènes célestes que la paix de l'âme et une ferme assurance, comme c'est le but également de toutes autres recherches.*

Comme il apparaît clairement dans la *Lettre à Pythoclès* [2], il y a, pour Épicure, deux domaines bien distincts dans la recherche sur les phénomènes physiques. Il y a d'une part le noyau systématique indiscutable, qui justifie l'option existentielle, par exemple la représentation d'un univers éternel constitué par les atomes et le vide dans lequel les dieux n'interviennent pas, d'autre part les recherches sur des problèmes d'importance secondaire, par exemple sur les phénomènes célestes, météorologiques, qui ne comportent pas la même rigueur et admettent une pluralité d'explications. Dans les deux

1. Épicure, *Maximes capitales*, XI, XII, et *Lettre à Pythoclès*, § 85; voir aussi la trad. de J.-F. Balaudé, p. 175 et 201, et de Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 53.

2. Épicure, *Lettre à Pythoclès*, §§ 86-87; voir Balaudé, p. 106-111 et 176.

domaines, les recherches ne sont menées que pour assurer la paix de l'âme, soit grâce aux dogmes fondamentaux qui élimineront la crainte des dieux et de la mort, soit, dans le cas des problèmes secondaires, grâce à une ou plusieurs explications qui, en montrant que ces phénomènes sont purement physiques, supprimeront le trouble de l'esprit.

Il s'agit donc de supprimer la crainte des dieux et de la mort. Pour cela Épicure, surtout dans les *Lettres à Hérodote* et *à Pythoclès*, va montrer d'une part que les dieux n'ont rien à voir avec la production de l'univers, qu'ils ne se soucient pas de la conduite du monde et des hommes, et d'autre part que la mort n'est rien pour nous. Dans ce but, Épicure propose une explication du monde qui emprunte beaucoup aux théories « naturalistes » des présocratiques, tout spécialement à celle de Démocrite : le Tout n'a pas besoin d'être créé par une puissance divine, car il est éternel, puisque l'être ne peut venir du non-être pas plus que le non-être ne peut venir de l'être. Cet univers éternel est constitué par les corps et l'espace, c'est-à-dire le vide, dans lequel ils se meuvent. Les corps que nous voyons, les corps des êtres vivants, mais aussi les corps de la terre et des astres, sont constitués par des corps insécables et immuables, en nombre infini, les atomes, qui, tombant à égale vitesse en ligne droite, par leur poids, dans le vide infini, se rencontrent et engendrent des corps composés, dès qu'ils dévient de manière infime de leur trajectoire. Les corps, et les mondes, naissent donc, mais aussi se désagrègent, par suite du mouvement continuel des atomes. Dans l'infinité du vide et du temps, il y a une infinité de mondes qui apparaissent et disparaissent. Notre univers n'est que l'un d'entre eux. La notion de

déviation des atomes a une double finalité : d'une part, expliquer la formation des corps, qui ne pourraient pas se constituer si les atomes se contentaient de tomber en ligne droite à une égale vitesse [1], d'autre part, en introduisant le « hasard » dans la « nécessité », donner un fondement à la liberté humaine [2]. Ici encore, il apparaît clairement que la physique est élaborée en fonction du choix de vie épicurien. D'une part, l'homme doit être maître de ses désirs : pour pouvoir atteindre le plaisir stable, il faut donc qu'il soit libre ; mais d'autre part, si son âme et son intellect sont formés d'atomes matériels mus d'un mouvement toujours prévisible, comment l'homme pourra-t-il être libre ? La solution va consister précisément à admettre que c'est dans les atomes même que se situe un principe de spontanéité interne, qui n'est autre que cette possibilité de dévier de leur trajectoire, qui donne ainsi un fondement à la liberté du vouloir et la rend possible. Comme le dit Lucrèce [3] :

*Si l'esprit n'est pas régi par la nécessité dans tous ses actes, s'il échappe à la domination et n'est pas réduit à une totale passivité, c'est à cause de cette légère déviation des atomes, en un lieu, en un temps que rien ne détermine.*

Inutile d'ajouter que, depuis l'Antiquité jusqu'à nos jours, cette déviation sans cause, cet abandon du déterminisme, a toujours fait scandale chez les historiens de la philosophie [4].

1. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 6, 18-20.
2. Cicéron, *Du destin*, 9, 18 ; 10, 22 ; 20, 46 ; *De la nature des dieux*, I, 25, 69. Voir Arrighetti, p. 512-513.
3. Lucrèce, *De la nature*, II, 289-293.
4. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 6, 19 : « Rien n'est plus honteux pour un physicien que de dire d'un fait qu'il se pro-

Ainsi, d'une part, l'homme n'a pas à craindre les dieux, car ils n'exercent aucune action sur le monde et sur les hommes, et, d'autre part, l'homme n'a pas non plus à craindre la mort, puisque l'âme, composée d'atomes, se désagrège, comme le corps, lors de la mort et perd toute sensibilité. « La mort n'est donc rien pour nous; tant que nous sommes là nous-mêmes, la mort n'y est pas et, quand la mort est là, nous n'y sommes plus [1] », c'est de cette manière que C. Diano résume les affirmations de la *Lettre à Ménécée* : nous ne sommes plus nous-mêmes dès que survient la mort. Pourquoi alors craindrait-on ce qui n'a rien à voir avec nous?

De cette physique matérialiste découle la théorie de la connaissance (*canonique*). Tous les objets matériels émettent des flux de particules qui viennent frapper nos sens et, par la continuité de ce flux, nous donnent l'impression de la solidité, de la résistance des corps. À partir des sensations multiples qui nous viennent de corps qui se ressemblent, par exemple celles qui nous viennent des différents individus humains, se produisent dans l'âme des images et notions générales qui nous permettent de reconnaître les formes et de les identifier, d'autant plus qu'à ces notions sont liés les mots et le langage. Avec le langage apparaît la possibilité de l'erreur. Pour reconnaître la vérité d'un énoncé, il faudra donc voir s'il est en accord avec ces critères de la vérité que sont les sensations et les notions géné-

---

duit sans cause. » D. Sedley, « Epicurus' Refutation of Determinism », ΣΥΖΗΤΗΣΙΣ, *Studi sull'epicureismo greco e romano offerti a Marcello Gigante, Contributi*, Naples, 1983, p. 11-51.

1. Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 124-125; Balaudé, p. 192; Diano, p. 362.

rales. La pensée pourra aussi, comme disent les épicuriens, « se projeter » en avant : pour saisir ce qui n'est pas présent, par exemple, pour affirmer l'existence du vide, qui par définition est invisible, mais dont l'existence est nécessaire pour expliquer celle du mouvement. Cette projection devra toujours être contrôlée par l'expérience, donc par la sensation [1].

L'édifice théorique de la physique n'avait pas pour seul but de délivrer l'homme de la crainte des dieux et de la mort. Elle ouvrait aussi l'accès au plaisir de la contemplation des dieux. Car les dieux existent, la connaissance que nous en avons est en effet une claire évidence, qui se manifeste dans la prénotion générale des dieux qui est présente dans toute l'humanité [2]. Le raisonnement exige aussi nécessairement qu'il existe une nature supérieure à tout et souverainement parfaite. Les dieux existent donc, bien qu'ils n'aient aucune action sur le monde, ou plutôt parce qu'ils n'ont aucune action sur le monde, car c'est la condition même de leur perfection [3].

*Ce qui est bienheureux et immortel n'a pas lui-même de tracas et n'en cause à personne d'autre, en sorte qu'il n'est sujet ni aux colères ni à la bienveillance : car tout ce qui est de ce genre ne se trouve que dans ce qui est faible.*

C'est là l'une des grandes intuitions d'Épicure : il ne se représente pas la divinité comme un pouvoir de créer, de dominer, d'imposer sa volonté à des inférieurs, mais comme la perfection de l'être suprême : bonheur, indestructibilité, beauté, plaisir,

1. Balaudé, p. 32.
2. Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 123 ; Balaudé, p. 192.
3. *Maximes capitales*, I, Balaudé, p. 199.

tranquillité. Le philosophe trouve dans la représentation des dieux à la fois le plaisir émerveillé que l'on peut éprouver en admirant la beauté, et le réconfort que peut procurer la vision du modèle de la sagesse. Dans cette perspective, les dieux d'Épicure sont la projection et l'incarnation de l'idéal de vie épicurien. La vie des dieux consiste à jouir de leur propre perfection, du pur plaisir d'exister, sans besoin, sans trouble, dans la plus douce des sociétés. Leur beauté physique n'est autre que la beauté de la figure humaine [1]. On pourrait penser avec quelque raison que ces dieux idéaux ne sont que des représentations imaginées par les hommes, et qu'ils ne doivent leur existence qu'aux hommes. Pourtant, Épicure semble bien les concevoir comme des réalités indépendantes, qui se maintiennent éternellement dans l'être parce qu'elles savent écarter ce qui pourrait les détruire et ce qui leur est étranger. Les dieux sont les amis des sages et les sages sont les amis des dieux. Pour les sages, le bien le plus haut, c'est de contempler la splendeur des dieux. Ils n'ont rien à leur demander, et pourtant ils les prient, d'une prière de louange [2] : c'est à la perfection des dieux que leurs hommages s'adressent. On a pu parler à ce sujet de « pur amour », d'un amour qui n'exige rien en retour [3].

Avec cette représentation des dieux qui réalisent le mode de vie épicurien, la physique devient ainsi une exhortation à pratiquer concrètement l'option initiale dont elle était l'expression. Elle conduit ainsi à

1. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux*, p. 95.
2. A.-J. Festugière, *ibid.*, p. 98.
3. P. Decharme, *La critique des traditions religieuses chez les Grecs*, Paris, 1904, p. 257.

la paix de l'âme et à la joie d'être associé à la vie de contemplation que mènent les dieux eux-mêmes. Le sage, comme les dieux, plonge son regard dans l'infinité des mondes innombrables; l'univers clos se dilate dans l'infini.

*Exercices*

Pour parvenir à la guérison de l'âme et à une vie conforme au choix fondamental, il ne suffit pas d'avoir pris connaissance du discours philosophique épicurien. Il faut s'exercer continuellement. Tout d'abord il faut méditer, c'est-à-dire s'assimiler intimement, prendre conscience intensément des dogmes fondamentaux [1] :

*Tous ces enseignements, médite-les donc jour et nuit et à part toi et aussi avec un compagnon semblable à toi. Ainsi tu n'éprouveras de trouble ni en songe ni dans la veille, mais tu vivras comme un dieu parmi les hommes.*
*Habitue-toi à vivre dans cette pensée que la mort n'est rien pour nous.*

La systématisation des dogmes, leur concentration dans des résumés et des sentences est destinée précisément à les rendre plus persuasifs, plus frappants et plus faciles à tenir dans la mémoire, comme le fameux « quadruple remède » destiné à assurer la santé de l'âme, dans lequel se résume tout l'essentiel du discours philosophique épicurien [2] :

1. Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 124 et § 135; Balaudé, p. 192 et 198.
2. Philodème, dans *Papyrus Herculan.* 1005, col. IV, 10-14, texte amélioré par M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Naples, 1983 (2e éd.), p. 260, n. 35 a; Arrighetti, p. 548.

*Les dieux ne sont pas à craindre,*
*la mort n'est pas à redouter,*
*le bien facile à acquérir,*
*le mal facile à supporter.*

Mais la lecture des traités dogmatiques d'Épicure ou d'autres maîtres de l'école peut alimenter aussi la méditation et imprégner l'âme de l'intuition fondamentale.

Surtout il faut pratiquer la discipline des désirs, il faut savoir se contenter de ce qui est facile à atteindre, de ce qui satisfait les besoins fondamentaux de l'être, et renoncer à ce qui est superflu. Formule simple, mais qui ne manque pas d'entraîner un bouleversement radical de la vie : se contenter de mets simples, de vêtements simples, renoncer aux richesses, aux honneurs, aux charges publiques, vivre retiré.

Ces méditations et cette ascèse ne peuvent être pratiquées dans la solitude. Comme dans l'école platonicienne, l'amitié est, dans l'école épicurienne, le moyen, le chemin privilégié, pour parvenir à la transformation de soi-même. Maîtres et disciples s'y entraident étroitement pour atteindre la guérison de leurs âmes [1]. Dans cette atmosphère d'amitié, Épicure lui-même assume le rôle d'un directeur de conscience et, comme Socrate et Platon, il connaît bien le rôle thérapeutique de la parole. Cette direction spirituelle n'a de sens que si elle est un rapport d'individu à individu [2] :

1. A.-J. Festugière, *op. cit.*, p. 36-70; C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis », p. 365-371.
2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 7, 11 ; C. Diano, p. 370.

*Ces choses, ce n'est pas à la foule que je les dis, mais à toi. Chacun de nous est un auditoire assez vaste pour l'autre.*

Il sait notamment que la culpabilité [1] torture la conscience morale et que l'on peut s'en libérer en avouant ses fautes et en acceptant les réprimandes, même si elles provoquent parfois un état de « contrition ». L'examen de conscience, la confession, la correction fraternelle sont des exercices indispensables pour parvenir à la guérison de l'âme. Nous possédons des fragments d'un écrit de l'épicurien Philodème intitulé *Sur la liberté de parole*. Il y traite de la confiance et de l'ouverture qui doit régner entre maître et disciples et entre les disciples. S'exprimer librement, c'est, pour le maître, ne pas craindre de faire des reproches, c'est, pour le disciple, ne pas hésiter à avouer ses fautes ou même ne pas avoir peur de faire connaître à ses amis leurs propres fautes. Une des principales activités de l'école consistait donc dans un dialogue correcteur et formateur.

La personnalité d'Épicure y jouait d'ailleurs un rôle de premier plan. Épicure avait lui-même posé le principe [2] : « Fais tout comme si Épicure te voyait », et les épicuriens lui faisaient écho [3] : « Nous obéi-

1. Cf. S. Sudhaus, « Epikur als Beichtvater », *Archiv für Religionswissenschaft*, 14, 1911, p. 647-648; W. Schmid, « Contritio und "Ultima linea rerum" in neuen epikureischen Texten », *Rheinisches Museum*, 100, 1957, p. 301-327; I. Hadot, *Seneca...*, p. 67.

2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 25, 5.

3. *Philodemi* Peri Parrhesias, éd. A. Olivieri, Leipzig, 1914, p. 22; M. Gigante, « Philodème, *Sur la liberté de parole* », Congrès Budé (cité p. 167, n. 1), p. 196-217.

rons à Épicure dont nous avons choisi la forme de vie. » C'est peut-être pour cela que les épicuriens attachaient tant d'importance aux portraits de leur fondateur, qui figurent non seulement sur des tableaux, mais sur des anneaux [1]. Épicure apparaissait à ses disciples comme un « dieu parmi les hommes [2] », c'est-à-dire l'incarnation de la sagesse, le modèle qu'il fallait imiter.

Mais en tout cela il fallait éviter l'effort et la tension. Bien au contraire, l'exercice fondamental de l'épicurien consistait dans la détente, la sérénité, dans l'art de jouir des plaisirs de l'âme et des plaisirs stables du corps.

Plaisir de la connaissance, tout d'abord [3] :

*Dans l'exercice de la sagesse (la philosophie), le plaisir va de pair avec la connaissance. Car on ne jouit pas après avoir appris, c'est tout ensemble qu'on apprend et qu'on jouit.*

Le plaisir suprême, c'était de contempler l'infinité de l'univers et la majesté des dieux.

Plaisir de la discussion, comme le dit la lettre envoyée à Idoménée par Épicure mourant [4] :

*À ces douleurs, j'ai opposé la joie de l'âme que j'éprouve au souvenir de nos entretiens philosophiques.*

Mais aussi plaisir de l'amitié. Nous avons à ce sujet le témoignage de Cicéron [5] :

1. C'est le thème du livre de B. Frischer, *The Sculpted Word*.
2. Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 135; Balaudé, p. 198.
3. Épicure, *Sentences vaticanes*, § 27, Balaudé, p. 212.
4. Arrighetti, p. 427 [52], et voir Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 41.
5. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 20, 65.

*Épicure dit de l'amitié que, de toutes les choses que la sagesse nous procure pour vivre heureux, il n'y a rien de supérieur, de plus fécond, de plus agréable que l'amitié. Et il ne s'est pas borné seulement à le déclarer, il l'a confirmé dans sa vie, par ses actes comme par ses mœurs. Dans la seule maison d'Épicure, une toute petite maison, quelle troupe d'amis rassemblés par lui, unis de sentiments par quelle conspiration d'amour!*

Plaisir d'une vie en commun qui ne dédaigne pas d'ailleurs d'y faire participer les esclaves et les femmes. Véritable révolution, qui dénote un changement complet d'atmosphère, par rapport à l'homosexualité sublimée de l'école de Platon. Les femmes, d'ailleurs déjà exceptionnellement admises dans l'école de Platon, font partie maintenant de la communauté, et, parmi elles, non seulement les femmes mariées, comme Themista, la femme de Leonteus de Lampsaque, mais aussi des courtisanes, comme Leontion (la Lionne), que le peintre Theorus représentera en train de méditer [1].

Plaisir enfin de prendre conscience de ce qu'il y a de merveilleux dans l'existence. Savoir tout d'abord maîtriser sa pensée pour se représenter de préférence les choses agréables, ressusciter le souvenir des plaisirs du passé et jouir des plaisirs du présent, en reconnaissant combien ces plaisirs présents sont grands et agréables, choisir délibérément la détente et la sérénité, vivre dans une gratitude profonde envers la nature et la vie qui nous offrent sans cesse, si nous savons les trouver, le plaisir et la joie.

1. Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, 144 (et 99); N. W. De Witt, *Epicurus...* (cité p. 157, n. 1), p. 95-96.

La méditation de la mort sert à éveiller dans l'âme une immense gratitude pour le don merveilleux de l'existence [1] :

*Persuade-toi que chaque jour nouveau qui se lève sera pour toi le dernier. C'est alors avec gratitude que tu recevras chaque heure inespérée.*
*Recevoir en reconnaissant toute sa valeur chaque moment du temps qui vient s'ajouter, comme s'il arrivait par une chance incroyable.*

E. Hoffmann a admirablement dégagé l'essence du choix de vie épicurien, lorsqu'il a écrit [2] :

*L'existence doit d'abord être considérée comme un pur hasard, pour pouvoir ensuite être vécue totalement comme une merveille unique. Il faut d'abord bien réaliser que l'existence, inexorablement, n'a lieu qu'une fois, pour pouvoir ensuite la fêter dans ce qu'elle a d'irremplaçable et d'unique.*

## LE STOÏCISME

L'école stoïcienne a été fondée par Zénon [3], à la fin du IVe siècle av. J.-C. Elle prit un nouvel essor vers le

1. Horace, *Épîtres*, I, 4, 13 ; Philodème, *Sur la mort*, livre IV, col. 38, 24, cité dans M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Naples, 1983, p. 181 et p. 215-216.

2. E. Hoffmann, « Epikur », dans M. Dessoir, *Die Geschichte der Philosophie*, t. I, Wiesbaden, 1925, p. 223.

3. Les fragments des stoïciens ont été réunis par H. von Arnim, *Stoicorum Veterum Fragmenta*, I-IV, Leipzig, 1905-1924 (réédition Stuttgart, Teubner, 1964). J. Mansfeld prépare une nouvelle édition des fragments. On trouvera une traduction très commode d'un certain nombre de textes stoïciens

milieu du IIIe siècle, sous la direction de Chrysippe. Très tôt, l'école, tout en gardant une remarquable unité quant aux dogmes fondamentaux, se scinda en tendances opposées, qui continuèrent à diviser les stoïciens, au cours des siècles [1]. Nous sommes mal renseignés sur l'histoire de l'école à partir du Ier siècle av. J.-C. Il est certain que, jusqu'au IIe siècle ap. J.-C., la doctrine stoïcienne était encore florissante dans l'Empire romain : il suffit de citer les noms de Sénèque, de Musonius, d'Épictète et de Marc Aurèle.

## *Le choix fondamental*

À propos de l'épicurisme, nous avions parlé d'une expérience, celle de la « chair », et d'un choix, celui du plaisir et de l'intérêt individuel, mais transfiguré en plaisir pur d'exister. Il nous faudra aussi parler d'expérience et de choix, à propos du stoïcisme. Le choix, c'est fondamentalement celui de Socrate qui, dans l'*Apologie de Socrate* écrite par Platon [2], déclarait : « Pour l'homme de bien, il n'y a pas de mal possible, qu'il soit vivant ou mort. » Car l'homme de bien considère qu'il n'y a de mal que le mal moral et

(Sénèque, Épictète et Marc Aurèle, et des témoignages de Diogène Laërce, Cicéron et Plutarque sur le stoïcisme) dans *Les Stoïciens*, éd. É. Bréhier et P.-M. Schuhl, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1964 (cité : *Les Stoïciens* dans les notes suivantes).

1. J.-P. Lynch, *Aristotle's School*, p.143. I. Hadot, « Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques », *Revue des études latines*, t. 48, 1971, p. 161-178.

2. *Apologie*, 41 d, voir aussi 30 b et 28 e.

qu'il n'y a de bien que le bien moral, c'est-à-dire ce que l'on peut bien appeler le devoir ou la vertu; c'est la valeur suprême pour laquelle il ne faut pas hésiter à affronter la mort. Le choix stoïcien se situe ainsi dans la droite ligne du choix socratique et il est diamétralement opposé au choix épicurien : le bonheur ne consiste pas dans le plaisir ou l'intérêt individuel, mais dans l'exigence du bien, dictée par la raison et transcendant l'individu. Le choix stoïcien s'oppose également au choix platonicien, dans la mesure où il veut que le bonheur, c'est-à-dire le bien moral, soit accessible à tous ici-bas.

L'expérience stoïcienne consiste dans une prise de conscience aiguë de la situation tragique de l'homme conditionné par le destin. Apparemment nous ne sommes libres de rien, car il ne dépend absolument pas de nous d'être beaux, forts, en bonne santé, riches, d'éprouver le plaisir ou d'échapper à la souffrance. Tout cela dépend de causes extérieures à nous. Une nécessité inexorable, indifférente à notre intérêt individuel, brise aspirations et espoirs; nous sommes livrés sans défense aux accidents de la vie, aux revers de la fortune, à la maladie, à la mort. Tout dans notre vie nous échappe. Il en résulte que les hommes sont dans le malheur, parce qu'ils cherchent avec passion à acquérir des biens qu'ils ne peuvent obtenir et à fuir des maux qui sont pourtant inévitables. Mais il y a une chose, une seule chose, qui dépend de nous et que rien ne peut nous arracher, c'est la volonté de faire le bien, la volonté d'agir conformément à la raison. Il y aura donc une opposition radicale entre ce qui dépend de nous, ce qui peut donc être bon ou mauvais, parce qu'il est objet

de notre décision, et ce qui ne dépend pas de nous [1], mais des causes extérieures, du destin, et qui est donc indifférent. La volonté de faire le bien est la citadelle intérieure inexpugnable, que chacun peut édifier en lui-même. C'est là qu'il trouvera la liberté, l'indépendance, l'invulnérabilité, et, valeur éminemment stoïcienne, la cohérence avec soi-même. On pourrait tout aussi bien dire que le choix de vie stoïcien consiste dans la cohérence avec soi-même. Sénèque résumait cette attitude par la formule : [2] « Toujours vouloir la même chose, toujours refuser la même chose », car, expliquait-il, « la même chose ne peut universellement et constamment plaire que si elle est moralement droite ». Cette cohérence avec soi est le propre de la raison : tout discours rationnel ne peut être que cohérent avec lui-même ; vivre selon la raison, c'est se soumettre à cette obligation de cohérence. Zénon [3] définissait ainsi le choix de vie stoïcien : « Vivre d'une manière cohérente, c'est-à-dire selon une règle de vie une et harmonieuse, car ceux qui vivent dans l'incohérence sont malheureux. »

### *La physique*

Le discours philosophique stoïcien comportait trois parties, la physique, la logique et l'éthique. Le discours philosophique concernant la physique va

1. Épictète, *Manuel*, § 1 ; *Entretiens*, I, 1, 7 ; I, 4, 27 ; I, 22, 9 ; II, 5, 4.
2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 20, 5.
3. *Stoicorum Veterum Fragmenta* (cité *SVF* dans les notes qui suivent), I, 179.

donc justifier le choix de vie dont nous venons de parler et expliciter la manière d'être au monde qu'il implique. Comme chez les épicuriens, la physique, chez les stoïciens, n'est pas développée pour elle-même, elle a une finalité éthique [1] :

*La physique n'est enseignée que pour pouvoir enseigner la distinction qu'il faut établir au sujet des biens et des maux.*

On peut dire tout d'abord que la physique stoïcienne est indispensable à l'éthique, parce qu'elle apprend à l'homme à reconnaître qu'il y a des choses qui ne sont pas en son pouvoir, mais qui dépendent de causes extérieures à lui, qui s'enchaînent de manière nécessaire et rationnelle.

Elle a aussi une finalité éthique, dans la mesure où la rationalité de l'action humaine se fonde sur la rationalité de la Nature. Dans la perspective de la physique, la volonté de cohérence avec soi, qui est au fond du choix stoïcien, va apparaître au sein de la réalité matérielle comme une loi fondamentale, intérieure à tout être et à l'ensemble des êtres [2]. D'emblée, dès le premier instant de son existence, le vivant est instinctivement accordé à lui-même : il tend à se conserver lui-même et à aimer sa propre existence et tout ce qui peut la conserver. Mais le monde lui-même est un seul être vivant, lui aussi accordé à lui-même, cohérent avec lui-même, dans lequel, comme dans une unité systématique et orga-

1. *SVF*, III, § 68 *(Les Stoïciens*, p. 97).

2. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, III, 4, 16-22, 75 ; voir le commentaire remarquable de ce texte par V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien et l'idée de temps*, Paris, 1977, p. 125-131 ; I. Hadot, *Seneca...*, p. 73-75.

nique, tout a rapport avec tout, tout est dans tout, tout a besoin de tout.

Le choix de vie stoïcien postule et exige, à la fois, que l'univers soit rationnel. « Serait-il possible qu'il y ait l'ordre en nous et que le désordre règne dans le Tout [1] ? » La raison humaine qui veut la cohérence logique et dialectique avec elle-même et pose la moralité doit se fonder dans une Raison du Tout dont elle n'est qu'une parcelle. Vivre conformément à la raison sera donc vivre conformémement à la nature, conformément à la Loi universelle, qui meut de l'intérieur l'évolution du monde. Univers rationnel, mais en même temps totalement matériel, la Raison stoïcienne étant identique au Feu héraclitéen, matériel, ici encore, en raison du choix de vie stoïcien, comme l'ont pensé G. Rodier et V. Goldschmidt [2], qui expliquent ce matérialisme par le désir de rendre le bonheur accessible à tous, en ce monde même, qui ne s'oppose pas à un monde supérieur.

En justifiant rationnellement leurs options radicalement différentes, stoïciens et épicuriens proposent donc des physiques radicalement opposées. Pour les derniers, si les corps sont formés d'agrégats d'atomes, ils ne forment pas une véritable unité et l'univers n'est qu'une juxtaposition d'éléments qui ne se fondent pas ensemble : chaque être est une individualité, en quelque sorte atomisée, isolée, par rapport aux autres; tout est en dehors de tout et tout arrive par hasard : dans le vide infini se forment une

1. Marc Aurèle, *Pensées* IV, 27 (cité : Marc Aurèle dans les notes suivantes).

2. G. Rodier, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1926, p. 254-255; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien...*, p. 59, n. 7.

infinité de mondes. Pour les stoïciens au contraire tout est dans tout, les corps sont des touts organiques, le Monde est un tout organique, et tout arrive par nécessité rationnelle ; dans le temps infini, il n'y a qu'un seul cosmos qui se répète une infinité de fois. Deux physiques contraires, et pourtant une démarche analogue, car les deux écoles essaient de fonder dans la nature elle-même la possibilité du choix existentiel. Les épicuriens considéraient que la spontanéité des particules atomiques pouvant dévier de leur trajectoire rendait possible la liberté humaine et l'ascèse des désirs. Les stoïciens fondent la raison humaine dans la nature conçue comme la Raison universelle. Mais leur explication de la possibilité de la liberté humaine est beaucoup plus complexe.

Pour expliquer la possibilité de la liberté, il ne suffit pas en effet de fonder tout simplement la raison humaine dans la raison cosmique. Car la raison cosmique correspond à une nécessité rigoureuse, d'autant plus que les stoïciens se la représentent sur le modèle héraclitéen d'une force, le Feu [1], souffle et chaleur vitale qui, se mélangeant totalement à la matière, engendre tous les êtres, comme une semence dans laquelle toutes les semences sont contenues et à partir de laquelle elles se déploient. Accordé à lui-même, cohérent avec lui-même, le cosmos, comme raison, se veut nécessairement tel qu'il est, au point qu'il se répète en un cycle éternellement identique, dans lequel le feu se transformant dans les autres éléments revient finalement à lui-même. Si le cosmos se répète éternellement identique, c'est

1. *SVF*, II, §§ 413-421.

qu'il est rationnel, c'est qu'il est « logique », c'est qu'il est le seul cosmos à la fois possible et nécessaire que la Raison puisse produire. Elle ne peut en produire un meilleur ou un pire. Et dans ce cosmos, tout s'enchaîne nécessairement, conformément au principe de causalité [1] :

*Il n'y a pas de mouvement sans cause : s'il en est ainsi, tout arrive par les causes qui donnent l'impulsion ; s'il en est ainsi, tout arrive par le destin.*

Le moindre événement implique toute la série des causes, l'enchaînement de tous les événements antécédents, et finalement tout l'univers. Que l'homme le veuille ou non, les choses arrivent donc nécessairement comme elles arrivent. La Raison universelle ne peut agir autrement qu'elle n'agit, précisément parce qu'elle est parfaitement rationnelle.

Mais alors comment un choix moral est-il possible ? Le prix à payer pour que la moralité soit possible, ce sera la liberté de choix, c'est-à-dire en fait la possibilité pour l'homme, en refusant d'accepter le destin, de se révolter contre l'ordre universel et d'agir ou de penser contre la Raison universelle et contre la nature, c'est-à-dire de se séparer de l'univers, de devenir un étranger, un exilé de la grande cité du monde [2]. Ce refus ne changera d'ailleurs rien à l'ordre du monde. Selon la formule du stoïcien Cléanthe, reprise par Sénèque [3] :

*Les destins guident celui qui les accepte, ils traînent celui qui leur résiste.*

1. *SVF*, II, § 952 ; *Les Stoïciens*, p. 481.
2. Marc Aurèle, VIII, 34.
3. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 107, 11.

La Raison inclut en effet dans le plan du monde et fait servir à sa réussite toutes les résistances, les oppositions et les obstacles [1].

Mais, encore une fois, on se demandera comment cette liberté de choix est possible. C'est que la forme de raison propre à l'homme n'est pas cette raison substantielle, formatrice, immanente immédiatement aux choses, qu'est la Raison universelle, mais une raison discursive, qui, dans les jugements, dans les discours qu'elle énonce sur la réalité, a le pouvoir de donner un sens aux événements que le destin lui impose et aux actions qu'elle produit. C'est dans cet univers de sens que se situent aussi bien les passions humaines que la moralité. Comme le dit Épictète [2] :

*Ce ne sont pas les choses [dans leur matérialité] qui nous troublent, mais les jugements que nous portons sur les choses [ c'est-à-dire le sens que nous leur donnons].*

## *La théorie de la connaissance*

La théorie stoïcienne de la connaissance a un double aspect. D'une part, elle affirme que les objets sensibles marquent de leur empreinte notre faculté de sensation et que nous ne pouvons absolument pas douter de certaines représentations qui portent une marque d'évidence indiscutable; ce sont ce que l'on appelle les représentations compréhensives ou objectives. Celles-ci ne dépendent absolument pas de notre volonté. Mais notre discours intérieur énonce

1. Marc Aurèle, VIII, 35.
2. Épictète, *Manuel*, § 5; *Les Stoïciens*, p. 1113.

et décrit le contenu de ces représentations et nous donnons ou non notre assentiment à cet énoncé. C'est là que se situe la possibilité de l'erreur et donc la liberté [1]. Pour faire comprendre cet aspect subjectif et volontaire de la représentation, Chrysippe prenait la comparaison du cylindre [2]. Tout l'enchaînement des causes et des événements, c'est-à-dire le destin, peut mettre en mouvement un cylindre, mais le cylindre n'en roulera pas moins selon sa forme propre de cylindre. De la même manière, l'enchaînement des causes peut provoquer en nous telle ou telle sensation en nous donnant ainsi l'occasion d'énoncer un jugement sur cette sensation et d'accorder ou non notre assentiment à ce jugement, mais cet assentiment, même s'il a été mis en branle par le destin, n'en aura pas moins sa forme propre, indépendante et libre.

Pour mieux comprendre ce que veulent dire les stoïciens, on pourra développer un exemple proposé par Épictète. Si, en pleine mer, je perçois un coup de tonnerre et les sifflements de la tempête, je ne peux nier que je perçoive ces bruits terrifiants : c'est la représentation compréhensive et objective. Cette sensation est le résultat de tout l'enchaînement des causes, donc du destin. Si je me contente de constater intérieurement que, par le destin, je suis confronté à une tempête, c'est-à-dire si mon discours intérieur correspond exactement à la représentation objective, je suis dans la vérité. Mais en fait la per-

1. *SVF*, II, § 91 = Sextus Empiricus, *Contre les logiciens*, II, 397, traduit dans P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, p. 124.

2. Cicéron, *Du destin*, 19, 43 ; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 124.

ception de ces bruits va sans doute me plonger dans la terreur, qui est une passion. Sous l'empire de l'émotion, j'en viendrai à me dire intérieurement : « Me voici plongé dans le malheur, je risque de mourir et la mort est un mal. » Si je donne mon assentiment à ce discours intérieur provoqué par la terreur, je serai dans l'erreur, en tant que stoïcien, puisque mon option existentielle fondamentale est précisément qu'il n'y a pas d'autre mal que le mal moral [1]. D'une manière générale, il apparaît donc que l'erreur, mais aussi la liberté, se situent dans les jugements de valeur que je porte sur les événements. L'attitude morale droite consistera à ne reconnaître comme bon ou mauvais que ce qui est bon ou mauvais moralement et à considérer comme ni bon ni mauvais, donc indifférent, ce qui n'est ni bon ni mauvais moralement.

### *La théorie morale*

On peut définir autrement l'opposition entre le domaine du « moral » et le domaine de l'« indifférent ». Sera moral alors, c'est-à-dire bon ou mauvais, ce qui dépend de nous, sera indifférent ce qui ne dépend pas de nous. La seule chose qui dépende de nous est en effet notre intention morale, le sens que nous donnons aux événements. Ce qui ne dépend pas de nous correspond à l'enchaînement nécessaire des causes et des effets, c'est-à-dire au destin, au cours de la nature, aux actions des autres

1. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XIX, 1, 15-20, traduit dans P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 120.

hommes. Sont ainsi indifférents la vie et la mort, la santé et la maladie, le plaisir et la souffrance, la beauté et la laideur, la force et la faiblesse, la richesse et la pauvreté, la noblesse et la basse naissance, les carrières politiques, parce que tout cela ne dépend pas de nous. Tout cela doit, en principe, nous être indifférent, c'est-à-dire que nous ne devons pas y introduire de différences, mais accepter ce qui arrive comme voulu par le destin [1] :

*Ne cherche pas à ce que ce qui arrive arrive comme tu le veux, mais veuille que ce qui arrive arrive comme il arrive, et tu seras heureux.*

Il y a là un renversement total de la manière de voir les choses. On passe d'une vision « humaine » de la réalité, vision dans laquelle nos jugements de valeur dépendent des conventions sociales ou de nos passions, à une vision « naturelle », « physique » des choses qui replace chaque événement dans la perspective de la nature et de la Raison universelle [2]. L'indifférence stoïcienne est profondément différente de l'indifférence pyrrhonienne. Pour le pyrrhonien, tout est indifférent, parce que, au sujet d'aucune chose, l'on ne peut savoir si elle est bonne ou mauvaise. Il n'y a qu'une chose qui n'est pas indifférente, c'est l'indifférence elle-même. Pour le stoïcien, il y a aussi une seule chose qui n'est pas indifférente, mais c'est l'intention morale, qui se pose elle-même comme bonne et qui engage l'homme à se modifier lui-même et son attitude à l'égard du

1. Épictète, *Manuel*, § 8; *Les Stoïciens*, p. 1114.
2. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 122-123 et p. 180 et suiv.

monde. Et l'indifférence consiste à ne pas faire de différence, mais à vouloir, à aimer même, d'une manière égale, tout ce qui est voulu par le destin.

Mais on se demandera alors comment le stoïcien va s'orienter dans la vie, si tout est indifférent en dehors de l'intention morale. Va-t-il se marier, exercer une activité politique ou un métier, servir sa patrie ? C'est ici qu'apparaît une pièce essentielle de la doctrine morale stoïcienne : la théorie des « devoirs » (non pas du devoir en général), ou des « actions appropriées [1] ». Cette théorie va permettre à la volonté bonne de trouver matière à exercice, d'être guidée par un code de conduite pratique, et d'accorder une valeur relative aux choses indifférentes, qui sont en principe sans valeur.

Pour fonder cette théorie des « devoirs », les stoïciens vont revenir à leur intuition fondamentale, celle de l'accord instinctif et originel du vivant avec lui-même qui exprime la volonté profonde de la nature. Les êtres vivants ont une propension originelle à se conserver et à repousser ce qui menace leur intégrité. Avec l'apparition de la raison chez l'homme, l'instinct naturel va devenir choix réfléchi et raisonné ; devra être choisi ce qui répond aux tendances naturelles : l'amour de la vie, par exemple, l'amour des enfants, l'amour des concitoyens, fondé sur l'instinct de sociabilité. Se marier, avoir une activité politique, servir sa patrie, toutes ces actions seront donc appropriées à la nature humaine et

1. J'emprunte cette traduction à I. G. Kidd, « Posidonius on Emotions », dans *Problems in Stoicism*, éd. A. A. Long, Londres, 1971, p. 201. Sur les actions appropriées, cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 72-78 ; V. Goldschmidt, *Le Système stoïcien*, p. 145-168 ; P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 204-206.

auront une valeur. Ce qui caractérise l'« action appropriée », c'est qu'en partie elle dépend de nous, puisqu'elle est une action qui suppose une intention morale, et qu'en partie elle ne dépend pas de nous, puisque sa réussite dépend, non seulement de notre volonté, mais des autres hommes ou des circonstances, des événements extérieurs, finalement du destin. Cette théorie des devoirs ou actions appropriées permet au philosophe de s'orienter dans l'incertitude de la vie quotidienne en proposant des choix vraisemblables, que notre raison peut approuver sans qu'elle ait jamais la certitude de bien faire. Ce qui compte en effet, ce n'est pas le résultat, toujours incertain, ce n'est pas l'efficacité, mais c'est l'intention de bien faire [1]. Le stoïcien agit toujours « sous réserve », en se disant : « Je veux faire ceci, si le destin le permet. » Si le destin ne le permet pas, il essaiera de réussir d'une autre manière, ou il acceptera le destin, en « voulant ce qui arrive ».

Le stoïcien agit toujours « sous réserve », mais il agit, il prend part à la vie sociale et politique. C'est là encore un point très important qui le sépare des épicuriens, qui se retirent, en principe, de tout ce qui peut causer du souci. Il agit, non pas dans son propre intérêt matériel ou même spirituel, mais d'une manière désintéressée, au service de la communauté humaine [2] :

*Aucune école n'a plus de bonté et de douceur, aucune n'a plus d'amour pour les hommes, plus d'attention au bien commun. La fin qu'elle nous assigne, c'est d'être utile, d'aider les autres et d'avoir le souci, non pas seulement de*

1. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 220-224.
2. Sénèque, *De la clémence*, II, 3, 3.

*soi-même, mais de tous en général et de chacun en particulier.*

*Les exercices*

Par suite de la perte de la plus grande partie des écrits des fondateurs de la secte, Zénon et Chrysippe, nous possédons, dans le cas du stoïcisme, beaucoup moins de témoignages sur les exercices spirituels pratiqués dans l'école, que dans le cas de l'épicurisme. Les plus intéressants, ceux de Cicéron, de Philon d'Alexandrie, de Sénèque, d'Épictète, de Marc Aurèle, sont relativement tardifs, mais ils nous révèlent, selon toute vraisemblance, une tradition antérieure, dont on peut entrevoir des traces dans certains fragments de Chrysippe et même de Zénon. Il apparaît ainsi que dans le stoïcisme, les parties de la philosophie ne sont pas seulement des discours théoriques, mais des thèmes d'exercice qui doivent être pratiqués concrètement, si l'on veut vivre en philosophe.

C'est ainsi que la logique ne se limite pas à une théorie abstraite du raisonnement, ni même à des exercices scolaires syllogistiques, mais il y aura une pratique quotidienne de la logique appliquée aux problèmes de la vie de tous les jours : la logique apparaîtra alors comme une maîtrise du discours intérieur. Ce sera d'autant plus nécessaire que, conformément à l'intellectualisme socratique, les stoïciens considéraient que les passions humaines correspondaient à un mauvais usage de ce discours intérieur, c'est-à-dire à des erreurs de jugement et de raisonnement. Il faudra donc surveiller le discours

intérieur pour voir si un jugement de valeur erroné ne s'y est pas introduit en ajoutant ainsi à la représentation compréhensive quelque chose d'étranger. Marc Aurèle conseille de se faire une définition, « physique » en quelque sorte, de l'objet qui se présente, c'est-à-dire de l'événement ou de la chose qui provoque notre passion [1] : « Le voir lui-même tel qu'il est en son essence, dans sa nudité, et se dire à soi-même le nom qui lui est propre. » En effet, un tel exercice consiste à s'en tenir à la réalité telle qu'elle est, sans y ajouter de jugements de valeur inspirés par les conventions, les préjugés, ou les passions [2] :

*Cette pourpre [impériale], c'est du poil de brebis mouillé du sang d'un coquillage. L'union des sexes, c'est un frottement de ventre avec éjaculation dans un spasme d'un liquide gluant.*

Ici l'exercice logique rejoint le domaine de la physique, car une telle définition se place au point de vue de la nature, sans aucune considération subjective et anthropomorphique. C'est que la physique stoïcienne, pas plus que la logique, n'est pas seulement une théorie abstraite, mais un thème d'exercice spirituel.

Pour mettre en pratique la physique, un premier exercice consistera à se reconnaître comme partie du Tout, à s'élever à la conscience cosmique, à s'immerger dans la totalité du cosmos. On s'efforcera, en méditant la physique stoïcienne, de voir toutes choses dans la perspective de la Raison universelle et pour cela on pratiquera l'exercice de

1. Marc Aurèle, III, 11 ; cf. plus haut, p. 207, n. 2.
2. Marc Aurèle, VI, 13.

l'imagination qui consiste à voir toutes choses par un regard d'en haut porté sur les choses humaines [1].

Dans la même perspective, on s'exercera à voir à chaque instant les choses en train de se métamorphoser [2] :

*Comment toutes choses se transforment les unes dans les autres, acquiers une méthode pour le contempler : concentre sans arrêt ton attention sur cela et exerce-toi sur ce point.*

*Observe chaque objet et imagine-toi qu'il est en train de se dissoudre, qu'il est en pleine transformation, en train de pourrir et de se détruire.*

Cette vision de l'universelle métamorphose conduira ainsi à la méditation sur la mort, toujours imminente, mais que l'on acceptera comme une loi fondamentale de l'ordre universel. Car, finalement, la physique, comme exercice spirituel, conduit le philosophe à consentir avec amour aux événements voulus par la Raison immanente au cosmos [3].

Il ne faut d'ailleurs pas seulement consentir aux événements lorsqu'ils sont arrivés, mais il faut s'y préparer. Une des pratiques spirituelles stoïciennes les plus fameuses consistait dans le « pré-exercice » (*praemeditatio*) des « maux », disons, dans l'exercice préparatoire aux épreuves [4]. Il s'agissait de se représenter à l'avance les difficultés, les revers de fortune,

1. Cf. plus bas, p. 314-316.
2. Marc Aurèle, X, 11 et 18.
3. Chrysippe, dans *SVF*, t. II, § 912, parle du consentement que donnent les sages au Destin; Marc Aurèle, III, 16, 3; VIII, 7.
4. Sur cet exercice, cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 60-61; P. Hadot, *La Citadelle...*, p. 220-224.

les souffrances et la mort. Philon d'Alexandrie [1] disait à ce sujet :

*Ils ne fléchissent pas sous les coups du sort, parce qu'ils en ont calculé à l'avance les attaques, car, parmi les choses qui arrivent sans qu'on le veuille, même les plus pénibles sont allégées par la prévision, quand la pensée ne rencontre plus rien d'inattendu dans les événements, mais émousse la perception, comme s'il s'agissait de choses anciennes et usées.*

En fait, cet exercice était plus complexe que ne laisse entendre cette description. En le pratiquant, le philosophe ne veut pas seulement amortir le choc de la réalité, mais il veut plutôt, en se pénétrant bien des principes fondamentaux du stoïcisme, restaurer en lui-même la tranquillité et la paix de l'âme. Il ne faut pas avoir peur de penser à l'avance aux événements que les autres hommes considèrent comme malheureux, il faut même y penser souvent, pour se dire, tout d'abord, que des maux futurs ne sont pas des maux, puisqu'ils ne sont pas présents, et surtout que les événements, comme la maladie, la pauvreté et la mort, que les autres hommes perçoivent comme des maux, ne sont pas des maux, puisqu'ils ne dépendent pas de nous et ne sont pas de l'ordre de la moralité. La pensée de la mort imminente transformera, elle aussi, de manière radicale la manière d'agir, en faisant prendre conscience de la valeur infinie de chaque instant [2] : « Il faut accomplir chaque action de la vie comme si c'était la dernière. »

Avec l'exercice de prévision des maux et de la

1. Philon, *Des lois spéciales*, II, 46.
2. Marc Aurèle, II, 5, 2.

mort, on passe d'ailleurs insensiblement de la physique pratiquée à l'éthique pratiquée. Cette prévision, en effet, est liée intimement à l'action telle que la pratique le philosophe stoïcien. Quand il agit, il prévoit les obstacles, rien n'arrive contre son attente. Son intention morale reste entière, même si les obstacles surgissent [1].

Nous venons de l'entrevoir, dans une philosophie pratiquée, les limites entre les parties de la philosophie s'estompent. L'exercice de la définition est à la fois logique et physique, la pensée de la mort ou l'exercice de la prévision des difficultés, à la fois physique et éthique. En mélangeant ainsi les parties de la philosophie, les stoïciens voulaient probablement répondre à Ariston de Chios, un stoïcien de la première génération, qui supprimait les parties physique et logique de la philosophie pour ne laisser subsister que l'éthique [2]. Pour eux, Ariston avait raison de considérer la philosophie comme une pratique, mais les parties logique et physique de la philosophie n'étaient pas purement théoriques, elles correspondaient bien, elles aussi, à une philosophie vécue. La philosophie était pour eux un acte unique, qu'il fallait pratiquer à chaque instant, dans une attention (*prosoché*) sans cesse renouvelée à soi-même et au moment présent. L'attitude fondamentale du stoïcien, c'est cette attention continuelle, qui est une tension constante, une conscience, une vigilance de chaque instant. Grâce à cette attention, le philosophe est sans cesse parfaitement conscient, non seulement de ce qu'il fait, mais de ce qu'il pense

1. Cf. P. Hadot, *La Citadelle...*, p. 216-220.
2. *SVF*, I, Ariston, § 351-352. D. L., VI, 103.

— c'est la logique vécue — et de ce qu'il est, c'est-à-dire de sa place dans le cosmos — c'est la physique vécue. Cette conscience de soi est tout d'abord une conscience morale, elle cherche à réaliser à tout instant une purification et une rectification de l'intention, elle veille à chaque instant à n'admettre aucun autre motif d'action que la volonté de faire le bien. Mais cette conscience de soi n'est pas seulement une conscience morale, elle est aussi une conscience cosmique et une conscience rationnelle : l'homme attentif vit sans cesse en présence de la Raison universelle immanente au cosmos, voyant toutes choses dans la perspective de cette Raison et consentant joyeusement à la volonté de celle-ci.

À cette philosophie pratiquée, à cet exercice, à la fois unique et complexe, de la sagesse, les stoïciens opposent le discours théorique philosophique, formé de propositions, qui comprend comme parties distinctes la logique, la physique et l'éthique. Ils veulent dire par là que, lorsque l'on veut enseigner la philosophie et inviter à sa pratique, il faut bien discourir, c'est-à-dire exposer la théorie physique, la théorie logique, la théorie éthique, dans une suite de propositions. Mais lorsqu'il s'agit de s'exercer à la sagesse, c'est-à-dire de vivre philosophiquement, tout ce qui a été énoncé séparément dans l'enseignement doit maintenant être vécu et pratiqué de manière inséparable [1].

1. D. L., VII, 39 et 41. Cf. P. Hadot, « Les divisions des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 201-223 ; « Philosophie, discours philosophique et divisions de la philosophie chez les stoïciens », *Revue internationale de philosophie*, t. 45, 1991, p. 205-219, et « La philosophie éthique : une éthique ou une pratique », *Problèmes de morale antique*, éd. P. Demont, Faculté des Lettres, Université

Pour eux, c'était en effet la même raison qui était à l'œuvre dans la nature (et la physique), dans la communauté humaine (et l'éthique) et dans la pensée individuelle (et la logique). L'acte unique du philosophe s'exerçant à la sagesse venait coïncider avec l'acte unique de la Raison universelle présente en toutes choses et en accord avec elle-même.

## L'ARISTOTÉLISME

Les aristotéliciens [1] de l'époque hellénistique sont surtout des savants. Seul Théophraste, le premier successeur d'Aristote, paraît bien être, comme son maître, à la fois un contemplatif et un organisateur de la recherche, notamment dans le domaine de l'histoire naturelle. Par la suite l'école semble s'être spécialisée dans la recherche encyclopédique, et surtout dans l'érudition historique et littéraire : biographie, ethnologie, caractérologie, dans les recherches physiques, dans l'élaboration de la logique et dans les exercices rhétoriques, une œuvre immense dont nous n'avons malheureusement conservé que de maigres fragments. L'astronome

---

de Picardie, 1993, p. 7-37. Voir les remarques de K. Ierodiakonou, « The Stoic Division of Philosophy », *Phronesis*, t. 38, 1993, p. 59-61 qui, me semble-t-il, ne font que confirmer finalement mon interprétation.

1. Les fragments ont été réunis par F. Wehrli, *Die Schule des Aristoteles*, dix fascicules et deux suppléments, Bâle, 1944-1959 et 1974-1978. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, Berkeley, 1972. Étude d'ensemble : J. Moreau, *Aristote et son école*, Paris, 1962.

Aristarque de Samos [1] (IIIe siècle av. J.-C.) émit l'hypothèse que le soleil et les étoiles étaient immobiles et que les planètes et la terre tournaient autour du soleil, tout en tournant chacune sur leur axe. On trouve chez Straton de Lampsaque, qui professait une physique matérialiste, certaines tentatives de physique expérimentale, notamment à propos du vide. Nous ne possédons que très peu de témoignages sur l'éthique de modération des passions prônée par les aristotéliciens de cette époque et sur leur attitude concernant la conduite de la vie [2].

## L'ACADÉMIE PLATONICIENNE

Vers le milieu du IIIe siècle av. J.-C., quand Arcésilas devient chef de l'école, l'Académie platonicienne réalise une sorte de retour au choix de vie socratique [3]. Le discours philosophique redevient essentiellement critique, interrogatif et aporétique. C'est pourquoi d'ailleurs Arcésilas n'écrit rien. La méthode d'enseignement d'Arcésilas consiste à réfuter par son argumentation la thèse que les auditeurs sont invités à lui proposer [4]. Quelle que soit cette thèse, il s'applique à démontrer que la thèse opposée peut aussi bien être prouvée, ce qui montre l'impos-

1. Cf. R. Goulet, « Aristarque de Samos », *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 356.
2. Sur cette question, cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 40-45.
3. A.-M. Ioppolo, *Opinione e scienza* (cité Ioppolo dans les notes suivantes), Naples, 1986, p. 44-50; 53-54.
4. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, II, 1, 1-4.

sibilité de faire des affirmations atteignant la certitude et la vérité absolue. Il faut donc suspendre tout jugement, ce qui ne veut pas dire qu'il faut suspendre toute recherche et toute activité critique. Retour au socratisme donc, puisque Socrate disait dans l'*Apologie* que le bien suprême à ses yeux était de mettre tout en examen et qu'une vie qui ne s'adonnerait pas à une telle recherche ne mériterait pas d'être vécue, le bonheur consistant ainsi dans cette quête qui ne finit jamais [1]. Mais aussi, finalement, retour à la définition platonicienne de la philosophie, comme conscience de ne rien savoir et d'être privé de la sagesse qui n'appartient qu'aux dieux [2]. Aux yeux d'Arcésilas, Platon a bien compris que les hommes ne peuvent accéder au savoir absolu. Comme Socrate, Arcésilas n'enseigne donc rien, mais, comme Socrate, il trouble et fascine ses auditeurs, il les éduque, en leur apprenant à se libérer de leurs préjugés, en développant leur sens critique, en les invitant, comme Socrate, à se remettre en question [3].

On peut toutefois déceler, semble-t-il, une différence par rapport au socratisme. Socrate et Arcésilas dénoncent tous deux le faux savoir, les fausses certitudes. Mais Socrate critiquait les opinions et les préjugés des « philosophes », qui étaient, pour lui, les sophistes, et des non-philosophes. Chez Arcésilas, la critique s'exerce avant tout contre le faux savoir et les fausses certitudes des philosophes dogmatiques.

1. Platon, *Apologie*, 23 b, 38 a, 41 b-c.
2. Cf. C. Lévy, « La nouvelle Académie a-t-elle été antiplatonicienne? », *Contre Platon*, 1. *Le platonisme dévoilé*, p. 144-149 et Ioppolo, p. 49.
3. Ioppolo, p. 162-165.

La philosophie consiste pour lui à montrer les contradictions d'un discours philosophique, comme celui des stoïciens et des épicuriens, qui prétend atteindre à des certitudes concernant les choses divines et humaines. La vie morale n'a pas besoin d'être fondée sur des principes et justifiée par un discours philosophique. Comme Socrate et Platon, Arcésilas admet en effet qu'il y a dans l'homme un désir fondamental et originel du bien et une tendance naturelle à agir de manière bonne [1]. En se purifiant de toute opinion, en suspendant totalement son jugement, le philosophe retrouvera donc la spontanéité des tendances naturelles antérieures à toute spéculation : si l'on suit ces tendances, auxquelles il est raisonnable de céder [2], l'action morale sera justifiée. Dans l'Antiquité, on s'accordait d'ailleurs à reconnaître l'extraordinaire bonté d'Arcésilas, la délicatesse avec laquelle il pratiquait la bienfaisance [3].

L'Académie, avec les successeurs d'Arcésilas, Carnéade et Philon de Larisse, a évolué dans le sens du probabilisme. L'on admit que, si l'on ne pouvait atteindre le vrai, on pouvait tout au moins atteindre au vraisemblable, c'est-à-dire à des solutions que l'on pouvait raisonnablement accepter aussi bien dans le domaine scientifique que, surtout, dans le domaine de la pratique morale [4]. Cette tendance philosophique a eu une grande influence sur la philosophie moderne grâce à l'immense succès, à la

1. Ioppolo, p. 139, citant Plutarque, *Contre Colotès*, 1122 c-e.
2. Ioppolo, p. 135-146.
3. Sénèque, *Des bienfaits*, II, 10, 1.
4. Ioppolo, p. 203-209.

Renaissance et dans les Temps modernes, des œuvres philosophiques de Cicéron. On y voit à l'œuvre cette philosophie académicienne qui laisse à l'individu la liberté de choisir, dans chaque cas concret, l'attitude qu'il juge la meilleure selon les circonstances, même si elle est inspirée par le stoïcisme ou l'épicurisme ou une autre philosophie, sans lui imposer *a priori* une conduite à suivre dictée par des principes fixés d'avance. Cicéron [1] vante souvent la liberté de l'académicien, qui n'est lié par aucun système :

*Nous autres, les académiciens, nous vivons au jour le jour (c'est-à-dire nous jugeons en fonction des cas particuliers) [...] et c'est pourquoi nous sommes libres.*

*Nous jouissons d'une plus grande liberté, sommes plus indépendants; notre pouvoir de juger ne connaît pas d'entrave, nous n'avons à obéir à aucune prescription, à aucun ordre, dirais-je presque, nulle obligation ne s'impose à nous de défendre une cause quelconque.*

La philosophie apparaît ici essentiellement comme une activité de choix et de décision dont l'individu assume seul la responsabilité [2]. C'est lui qui juge ce qui convient à sa manière de vivre dans les différents discours philosophiques qui lui sont proposés. Les options morales trouvent leur justification en elles-mêmes, indépendamment des hypothèses métaphysiques échafaudées par les discours philosophiques, de même que la volonté humaine

1. Cicéron, *Tusculanes*, V, 11, 33; *Lucullus*, 3, 7-8.

2. Sur l'éclectisme, cf. I. Hadot, « Du bon et du mauvais usage du terme "éclectisme" dans l'histoire de la philosophie antique », *Herméneutique et ontologie, Hommage à Pierre*

est, elle aussi, indépendante des causes extérieures et trouve sa cause en elle-même [1].

Dans l'Académie d'Arcésilas et de Carnéade, dont Cicéron mais aussi des philosophes encore plus tardifs comme Plutarque [2] et Favorinus (IIe siècle ap. J.-C.) sont les adeptes, la distinction entre le discours philosophique et la philosophie elle-même est particulièrement nette. La philosophie est avant tout un art de vivre [3]. Ou bien, comme le veut Arcésilas, les discours philosophiques théoriques ne peuvent ni fonder ni justifier cet art de vivre, et seul un discours critique peut y introduire, ou bien, comme le pensent Carnéade et Cicéron, les discours philosophiques théoriques et dogmatiques ne sont que des moyens, fragmentaires et passagers, utilisés « au jour le jour », en fonction de leur plus ou moins grande efficacité dans la pratique concrète de la vie philosophique.

---

*Aubenque*, éd. par R. Brague et J.-F. Courtine, Paris, 1990, p. 147-162. Sur l'éclectisme à l'époque des Lumières, conçu comme l'attitude qui consiste à penser par soi-même, sans obéir aux « autorités », cf. H. Holzhey, « Der Philosoph für die Welt? Eine Chimäre der deutschen Aufklärung? », *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, éd. par H. Holzhey, Bâle, 1977, p. 132.

1. Cicéron, *Du destin*, 11, 24-25.

2. Cf. D. Babut, « Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque », *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, p. 549-581.

3. Plutarque, *Propos de table*, I, 2, 613 b.

## LE SCEPTICISME

Avec le scepticisme [1], la distinction entre philosophie et discours philosophique parvient à son point extrême, puisque, comme l'a bien montré A.-J. Voelke [2] et comme nous allons le redire, le discours philosophique sceptique aboutit à sa propre autosuppression, pour ne laisser la place qu'à un mode de vie, qui se veut d'ailleurs non philosophique.

La philosophie sceptique, c'est-à-dire le mode de vie, le choix de vie des sceptiques, est celui de la paix, de la tranquillité de l'âme. Comme tous les autres philosophes de l'époque hellénistique, le sceptique émet, « par amour des hommes [3] », un diagnostic sur les causes du malheur des hommes et propose un remède à cette souffrance, une thérapeutique de guérison [4] :

*Celui qui croit qu'une chose est belle ou laide par nature*

1. Principale source : l'œuvre de Sextus Empiricus. On trouvera les principaux textes réunis dans *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier et G. Goron, Paris, 1948 et J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, textes choisis, Paris, 1966 (cité Dumont dans les notes suivantes).

2. A.-J. Voelke, *La philosophie comme thérapie de l'âme*, p. 107-126.

3. Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, III, 280, Dumont, p. 212. A.-J. Voelke a rapproché cette « philanthropie » de celle des médecins antiques, *op. cit.*, p. 109.

4. Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 27-30, Dumont, p. 13-14.

*ne cesse d'être inquiet. Que vienne à lui manquer ce qu'il croit être un bien, il se figure endurer les pires tourments et se lance à la poursuite de ce qu'il croit être un bien. Le possède-t-il enfin, que déjà le voilà plongé dans de multiples inquiétudes qu'excite en lui une raison sans mesure, et dans la crainte d'un revers de fortune, il fait tout pour que ne lui soit point ravi ce qu'il croit un bienfait. Tandis que celui qui ne se prononce ni sur ce qui est naturellement bon ni sur ce qui est naturellement mauvais ne fuit rien et ne se dépense pas en vaines poursuites. Aussi connaît-il la quiétude.*

*En somme il est arrivé au sceptique ce qui, dit-on, est arrivé au peintre Apelle. Un jour, peignant un cheval et voulant représenter sur son tableau l'écume du cheval, il y renonça, furieux, et jeta sur sa peinture l'éponge avec laquelle il essuyait ses pinceaux; ce qui eut pour effet de laisser une trace de couleur imitant l'écume du cheval. Les sceptiques, eux aussi, espéraient atteindre la quiétude en tranchant par le jugement la contradiction entre ce qui nous apparaît et les conceptions de l'esprit, et, n'y parvenant point, ils suspendirent leur jugement. Par bonheur, la quiétude accompagna la suspension du jugement, comme l'ombre le corps.*

De même qu'Apelle parvient à réaliser la perfection de l'art en renonçant à l'art, le sceptique parvient à réaliser l'œuvre d'art philosophique, c'est-à-dire la paix de l'âme, en renonçant à la philosophie, entendue comme discours philosophique.

En fait il faut bien un discours philosophique pour éliminer le discours philosophique. Nous connaissons ce discours philosophique sceptique grâce à Sextus Empiricus, un médecin qui écrivait à la fin du IIe siècle apr. J.-C., qui nous donne également de précieuses indications sur l'histoire du mouvement sceptique. Les sceptiques considéraient Pyrrhon comme le modèle du mode de vie sceptique. Mais il semble bien que l'argumentation technique du dis-

cours philosophique sceptique n'ait été formulée que beaucoup plus tard, peut-être seulement au Ier siècle av. J.-C. : Ænésidème [1] énumérait dix types d'arguments justifiant la suspension de tout jugement. Ils se fondaient sur la diversité et les contradictions dans les perceptions des sens et dans les croyances : diversité des coutumes et des pratiques religieuses ; diversité des réactions devant des phénomènes rares ou au contraire fréquents ; diversité des perceptions selon les organes de perception chez les animaux et chez les hommes, ou selon les circonstances et les dispositions intérieures des individus, ou encore selon que l'on considère les choses à grande ou à petite échelle, de près ou de loin, sous tel ou tel angle; mélange et relation de toutes choses avec toutes choses, d'où l'impossibilité de les percevoir à l'état pur; illusions des sens. Un autre sceptique, Agrippa [2], postérieur à Ænésidème, proposait cinq autres arguments contre les logiciens dogmatiques : les philosophes se contredisent; pour prouver quelque chose, il est nécessaire d'aller à l'infini ou bien de faire un cercle vicieux, ou de postuler sans fondement des principes indémontrables; enfin tout est relatif, toutes choses se supposent mutuellement et il est impossible aussi bien de les connaître dans leur ensemble que dans leur détail.

Ce discours philosophique conduit à l'*épochê*, c'est-à-dire à la suspension de l'adhésion aux discours philosophiques dogmatiques, y compris jusqu'au discours sceptique lui-même, qui, comme un purgatif, s'évacue avec les humeurs dont il a pro-

1. *Hypotyposes*, I, 36-39, Dumont, p. 49; D. L., IX, 79-88.
2. D. L., IX, 88.

voqué l'évacuation [1]. A.-J. Voelke rapproche avec raison cette attitude de celle de Wittgenstein, rejetant, comme une échelle devenue inutile, à la fin du *Tractatus*, les propositions du *Tractatus*, et opposant la philosophie comme pathologie à la philosophie comme cure [2]. Que reste-t-il alors, après cette élimination du discours philosophique par le discours philosophique? Un mode de vie, qui sera d'ailleurs un mode de vie non philosophique. C'est la vie [3] elle-même, c'est-à-dire la vie de tous les jours, la vie que mènent tous les hommes, c'est cette vie qui sera la règle de vie du sceptique : utiliser tout simplement, comme les profanes, ses ressources naturelles, ses sens et son intelligence, se conformer aux coutumes, aux lois, aux institutions de son pays; suivre ses dispositions et tendances naturelles : manger quand on a faim, boire quand on a soif. Retour naïf à la simplicité? Peut-être, mais d'un philosophe qui n'est rien moins que naïf. Car, persuadé qu'il est impossible de savoir si telle chose ou tel événement est meilleur que telle autre chose ou tel autre événement, le sceptique sera établi dans la paix de l'âme, grâce à la suspension de tout jugement de valeur sur les choses, suspension qui diminuera, s'il est amené à les subir, ses douleurs et ses souffrances, en lui évitant d'ajouter à la douleur ou au revers de fortune l'idée torturante qu'il s'agit d'un mal. Il se bornera en toute chose à décrire ce qu'il éprouve, ce qui lui apparaît, sans rien ajouter au sujet de ce que sont ou ce que

1. Sextus Empiricus, *Hypotyposes*, I, 206; II, 188; A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 123 et suiv.

2. A.-J. Voelke, *op. cit.*, p. 116.

3. Sextus Empiricus, *Contre les moralistes*, 141-166, Dumont, p. 206-212.

valent les choses; il se contente de décrire la représentation sensible qui est la sienne et d'énoncer l'état de sa sensibilité, sans y ajouter son avis [1]. Comme les épicuriens ou les stoïciens, le sceptique utilisera d'ailleurs, pour renouveler à tout moment son choix de vie, de courtes formules frappantes [2], par exemple « pas plus ceci que cela », « peut-être », « tout est indéterminé », « tout échappe à la compréhension », « à tout argument s'oppose un égal argument », « je suspends mon jugement ». Le mode de vie sceptique exige donc lui aussi des exercices de la pensée et de la volonté. On peut donc dire que c'est le choix de vie philosophique d'un mode de vie non philosophique.

1. *Hypotyposes*, I, 15 et 197, Dumont, p. 12 et 43.
2. *Hypotyposes*, I, 188-205, Dumont, p. 41-48.

# VIII

# LES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE

## CARACTÉRISTIQUES GÉNÉRALES

### *Les nouvelles écoles*

Pendant la période hellénistique et au début de la conquête romaine, les institutions scolaires philosophiques étaient, nous l'avons vu, concentrées principalement à Athènes. Or toutes, sauf celle des Épicuriens, sont, semble-t-il, disparues à la fin de la République romaine ou au début de l'Empire par suite d'un ensemble très complexe de circonstances historiques, parmi lesquelles la destruction d'Athènes par Sylla (87 av. J.-C.) n'est peut-être pas la plus importante. À partir du I^er^ siècle av. J.-C., on voit s'ouvrir des écoles philosophiques dans de nombreuses villes de l'Empire romain, notamment en Asie et surtout à Alexandrie ou à Rome [1]. Il en est résulté une transformation profonde des méthodes d'enseignement de la philosophie. Il n'existe tou-

1. Cf. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 154-207; J. Glucker, *Antiochus and the Late Academy*, p. 373-379.

jours que quatre grandes écoles, en prenant bien cette fois le terme d'école au sens de tendance doctrinale, le platonisme, l'aristotélisme, le stoïcisme et l'épicurisme, accompagnées des deux phénomènes plus complexes que sont le scepticisme et le cynisme. À partir du IIIe et du IVe siècle, stoïcisme, épicurisme et scepticisme vont d'ailleurs peu à peu presque totalement disparaître pour laisser la place à ce que l'on appelle le néoplatonisme qui est, en un certain sens, une fusion de l'aristotélisme et du platonisme. Cette tendance avait commencé d'ailleurs à s'esquisser dès le début du Ier siècle, dans l'Académie platonicienne, chez Antiochus d'Ascalon [1]. Mais elle n'a été définitivement admise qu'à partir du IIIe siècle ap. J.-C., avec Porphyre et ensuite dans le néoplatonisme postplotinien [2].

L'enseignement des doctrines philosophiques n'est plus dispensé dans des institutions scolaires qui avaient gardé la continuité avec leur fondateur. Dans chaque ville importante, il existe des institutions dans lesquelles on peut apprendre ce qu'est le platonisme ou l'aristotélisme ou le stoïcisme ou l'épicurisme. On assiste à l'achèvement d'un processus qui avait commencé à s'esquisser dès la fin de l'époque hellénistique : la fonctionnarisation de l'enseignement de la philosophie [3]. Le mouvement avait commencé dans l'Athènes du IIe siècle av. J.-C., lorsque l'institution officielle de l'éphébie athénienne avait mis au programme de son enseigne-

1. Cicéron, *Nouveaux livres académiques*, 4, 15 — 12, 43.
2. Cf. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme alexandrin. Hiéroclès et Simplicius*, Paris, 1978, p. 73-76.
3. Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, Paris, 1984, p. 215-261.

ment des leçons de philosophes choisis probablement en tant que représentants de l'une ou l'autre des quatre grandes sectes [1]. Pour cette participation à un service public, la cité donnait vraisemblablement une rétribution à ses philosophes. Quoi qu'il en soit, un enseignement philosophique municipal rétribué par les cités tend de plus en plus à se généraliser à l'époque impériale. Ce mouvement trouve son apogée et sa consécration lorsque l'empereur Marc Aurèle fonde en 176 ap. J.-C. quatre chaires impériales, rétribuées par le Trésor impérial, où seront enseignées les quatre doctrines traditionnelles : platonisme, aristotélisme, épicurisme, stoïcisme. Les chaires créées par Marc Aurèle n'avaient aucun rapport de continuité avec les anciennes institutions athéniennes, mais c'était, de la part de l'empereur, une tentative pour faire à nouveau d'Athènes un centre de culture philosophique. Et de fait les étudiants afflueront à nouveau dans l'antique cité. Il y a une certaine probabilité que la chaire aristotélicienne d'Athènes ait eu, à la fin du IIe siècle, un titulaire célèbre, le grand commentateur d'Aristote, Alexandre d'Aphrodise [2].

À côté de ces fonctionnaires municipaux ou impériaux, il y aura toujours des professeurs de philosophie privés, qui ouvriront une école, parfois sans successeur, dans telle ou telle ville de l'Empire, par exemple Ammonius Saccas à Alexandrie, Plotin à Rome, Jamblique en Syrie. Il faut bien se représen-

1. I. Hadot, *Arts libéraux...*, p. 217-218.

2. R. Goulet et M. Aouad, « Alexandros d'Aphrodisias », *Dictionnaire des philosophes...*, t. I, p. 125-126; P. Thillet, Introduction à Alexandre d'Aphrodise, *Traité du Destin*, Paris, 1984, p. XLIX-L.

ter que l'école platonicienne d'Athènes, celle de Plutarque d'Athènes, de Syrianus et de Proclus, du IVe au VIe siècle, est une institution privée, soutenue par les subsides de riches païens et qui n'a rien à voir avec la chaire impériale de platonisme fondée par Marc Aurèle [1]. Cette école platonicienne d'Athènes parvient à ressusciter artificiellement l'organisation de l'ancienne Académie, à rétablir des propriétés analogues à celle de l'école de Platon, que se transmettent les scholarques. Ceux-ci s'appellent comme autrefois les « diadoques », les successeurs, et les membres de l'école s'efforcent de vivre selon le mode de vie pythagoricien et platonicien qui était, pensaient-ils, celui des anciens académiciens. Tout cela est une recréation, non la continuation d'une tradition qui aurait été vivante et ininterrompue.

Ce phénomène de dispersion des écoles philosophiques a eu des conséquences sur l'enseignement lui-même. On peut parler sans doute d'une sorte de démocratisation, avec les avantages et les risques qu'une telle situation peut comporter. Où que l'on se trouve dans l'Empire, il n'est plus nécessaire de voyager très loin désormais pour s'initier à telle ou telle philosophie. Mais ces écoles multiples ne sont plus, pour la plupart, en continuité vivante avec les grands ancêtres : leurs bibliothèques ne contiennent plus les textes des leçons et des discussions des différents chefs d'écoles qui n'étaient communiqués qu'aux adeptes, et il n'y a plus de chaîne ininterrompue des chefs d'école.

Il va falloir maintenant revenir aux sources.

1. J. P. Lynch, *Aristotle's School*, p. 177-189. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, p. 9-10.

L'enseignement va consister désormais à expliquer les textes des « autorités », par exemple les dialogues de Platon, les traités d'Aristote, les œuvres de Chrysippe et de ses successeurs. Alors qu'à l'époque précédente l'activité scolaire consistait avant tout à former les élèves à des méthodes de pensée et d'argumentation, et que les membres importants de l'école avaient souvent des opinions très différentes, à cette époque l'enseignement d'une orthodoxie d'école devient essentiel. La liberté de discussion, qui existera toujours, est beaucoup plus restreinte. Les raisons de cette transformation sont multiples. Tout d'abord, les académiciens, comme Arcésilas ou Carnéade, et les sceptiques avaient consacré la plus grande partie de leur enseignement à critiquer les idées, mais aussi, souvent, les textes des écoles dogmatiques. La discussion de texte était donc devenue une partie de l'enseignement. D'autre part, avec le recul des siècles, les textes des fondateurs des écoles étaient devenus difficiles à comprendre pour les apprentis philosophes, et, surtout, nous aurons à le redire, on se représentait désormais la vérité comme la fidélité à la tradition issue des « autorités ».

Dans cette atmosphère scolaire et professorale, on aura souvent tendance à se satisfaire d'une connaissance des dogmes des quatre grandes écoles, sans se soucier d'acquérir une véritable formation personnelle. Les apprentis philosophes auront souvent tendance à s'intéresser plus au perfectionnement de leur culture générale qu'au choix de vie existentiel que suppose la philosophie. Toutefois, beaucoup de témoignages nous laissent entrevoir que la philosophie continue à cette époque à être conçue comme un effort de progrès spirituel, comme un moyen de transformation intérieure.

*Les méthodes d'enseignement : l'ère du commentaire*

Nous possédons de nombreux témoignages qui nous révèlent ce changement radical dans la manière d'enseigner, qui, semble-t-il, a dû commencer déjà à s'esquisser dès la fin du IIe siècle av. J.-C. : nous savons par exemple que Crassus, un homme d'État romain, avait lu à Athènes en 110 av. J.-C. le *Gorgias* de Platon sous la direction du philosophe académicien Charmadas [1]. Il faut d'ailleurs bien préciser que le genre littéraire du commentaire philosophique était très ancien. Le platonicien Crantor avait composé, aux environs de 300 av. J.-C., un commentaire sur le *Timée* de Platon [2]. Le changement radical qui s'opère aux environs du Ier siècle av. J.-C. consiste dans le fait que, désormais, c'est l'enseignement même de la philosophie qui, pour l'essentiel, prend la forme d'un commentaire de texte.

Nous avons, à ce sujet, un précieux témoignage qui émane d'un écrivain latin [3] du IIe siècle ap. J.-C. Il nous raconte que le platonicien Taurus, qui enseignait à Athènes à cette époque, évoquait avec nostalgie la discipline qui régnait dans la communauté pythagoricienne primitive, et l'opposait à l'attitude des disciples modernes qui, disait-il, « voulaient décider eux-mêmes de l'ordre dans lequel ils apprendront la philosophie » :

1. Cicéron, *De l'orateur*, I, 11, 47.
2. Cf. Proclus, *Commentaire sur le Timée*, t. I, p. 76, 1 Diehl, trad. Festugière, t. I, p. 111.
3. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 9, 8.

*Celui-ci brûle de commencer par le* Banquet *de Platon à cause de l'orgie d'Alcibiade, celui-là, par le* Phèdre, *à cause du discours de Lysias. Il y en a même qui veulent lire Platon, non pas pour rendre leur vie meilleure, mais pour orner leur langue et leur style, non pour devenir plus tempérants, mais pour acquérir plus de charme.*

Donc, apprendre la philosophie, c'est, pour les platoniciens, lire Platon, et, ajoutons-le, pour les aristotéliciens, c'est lire Aristote, pour les stoïciens, lire Chrysippe, pour les épicuriens, lire Épicure. Nous entrevoyons également dans cette anecdote que, dans l'école de Taurus, si on lit Platon, on le lit selon un certain ordre, qui correspond au programme d'enseignement, c'est-à-dire, en fait, aux étapes du progrès spirituel. En effet, grâce à cette lecture, nous dit Taurus, il s'agit de devenir meilleurs et plus tempérants. Cette perspective ne semble d'ailleurs pas enthousiasmer particulièrement les auditeurs.

Beaucoup d'autres témoignages nous confirment le fait que le cours de philosophie est désormais consacré avant tout à la lecture et à l'exégèse des textes. Par exemple, les élèves d'Épictète le stoïcien commentent Chrysippe [1]. Au cours du néoplatonicien Plotin, la leçon commence par la lecture des commentateurs d'Aristote et de Platon, puis Plotin propose à son tour son exégèse du texte commenté [2].

Dans la période précédente, l'enseignement se situait presque totalement dans la sphère de l'ora-

1. Épictète, *Manuel*, § 49; allusions à des commentaires de textes pendant le cours, *Entretiens*, I, 10, 8; I, 26, 13.

2. Porphyre, *Vie de Plotin*, 14, 10, dans Porphyre, *Vie de Plotin*, t. II, trad. et comm. par L. Brisson et autres, Paris, 1992, p. 155, et l'étude de M.-O. Goulet-Cazé, t. I, p. 262-264.

lité : maître et disciple dialoguaient ; le philosophe parlait, les disciples parlaient et s'exerçaient à parler. On peut dire qu'en quelque sorte on apprenait à vivre en apprenant à parler. Désormais, on apprend la philosophie par la lecture des textes, mais il ne s'agit pas d'une lecture solitaire : les cours de philosophie consistent dans des exercices oraux d'explication de textes écrits. Mais, fait très caractéristique, en leur quasi-totalité, les œuvres philosophiques, surtout à partir du IIIe siècle apr. J.-C., sont la mise par écrit, soit par le maître, soit par un disciple, d'un commentaire oral de texte, ou, tout au moins, comme beaucoup de traités de Plotin, des dissertations sur des « questions » posées par le texte de Platon.

Désormais on ne discute plus des problèmes eux-mêmes, on ne parle plus directement des choses, mais de ce que Platon ou Aristote ou Chrysippe disent des problèmes et des choses. À la question « Le monde est-il éternel ? » se substitue la question exégétique « Peut-on admettre que Platon considère le monde comme éternel, s'il admet un Artisan du monde dans le *Timée* ? ». En fait, en traitant cette question posée sous forme exégétique, on discutera finalement de la question de fond, en faisant dire aux textes platoniciens ou aristotéliciens ou autres ce que l'on voudrait qu'ils disent.

L'essentiel est désormais de prendre toujours son point de départ dans un texte. M.-D. Chenu [1] a excellemment défini la scolastique du Moyen Âge comme une « forme rationnelle de pensée qui s'élabore

1. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, Vrin, 1954, p. 55.

consciemment et volontairement à partir d'un texte estimé comme faisant autorité ». Si l'on accepte cette définition, on peut dire que le discours philosophique, à partir du Ier siècle av. J.-C., commence à devenir une scolastique et que la scolastique du Moyen Âge en sera l'héritière. Nous avons déjà entrevu qu'à un certain point de vue cette époque voit la naissance de l'ère des professeurs.

C'est aussi l'ère des manuels et des résumés, destinés soit à servir de base à un exposé scolaire oral, soit à initier les étudiants et peut-être le grand public aux doctrines d'un philosophe. Nous possédons ainsi, par exemple, un *Platon et sa doctrine*, œuvre du célèbre rhéteur latin Apulée, un *Enseignement des doctrines de Platon*, composé par Alcinoos, un *Résumé* (des dogmes des diverses écoles), d'Arius Didyme.

En un certain sens, on peut dire que le discours philosophique de cette époque, surtout sous la forme qu'il revêt dans le néoplatonisme, considère finalement la vérité comme révélée. D'une part, comme le pensaient déjà les stoïciens [1], il existe en tout homme des notions innées, déposées en lui par la Nature ou la Raison universelles : ces étincelles du *logos* permettent une première connaissance des vérités fondamentales que le discours philosophique s'efforcera de développer et d'élever à un niveau scientifique. Mais à cette révélation naturelle s'ajoutent ce à quoi les Grecs ont toujours cru, les révélations faites par les dieux à certains hommes inspirés, de préférence aux origines des différents peuples, qu'il s'agisse de législateurs, de poètes, et

1. D. L., VII, 53-54.

finalement de philosophes comme Pythagore. Hésiode raconte dans sa *Théogonie* ce que lui ont dit les Muses. Aux origines, selon le *Timée* de Platon [1], Athéna a révélé aux premiers Athéniens les sciences divines : la divination, la médecine. On essaie toujours de remonter aux origines de la tradition, de Platon à Pythagore, de Pythagore à Orphée. À côté de ces révélations il faut tenir compte aussi des oracles des dieux, proclamés de différentes manières dans différents sanctuaires, notamment ceux de Delphes, antique sagesse, mais aussi les oracles plus récents comme ceux de Didymes ou de Claros [2]. Et l'on recherche aussi les révélations qui ont été faites aux Barbares, aux Juifs, aux Égyptiens, aux Assyriens, ou aux habitants de l'Inde. Les *Oracles chaldaïques* semblent avoir été écrits et présentés comme une révélation au IIe siècle apr. J.-C. Les néoplatoniciens les considéreront comme une Écriture sacrée. Plus une doctrine philosophique ou religieuse est ancienne et plus elle est proche de l'état primitif de l'humanité, dans lequel la Raison était encore présente en toute sa pureté, plus elle est vraie et vénérable. La tradition historique est donc la norme de la vérité; vérité et tradition, raison et autorité s'identifient. Un polémiste antichrétien, Celse, intitulera son ouvrage *Le Vrai Logos*, en voulant dire par là « Norme ancienne », « Vraie Tradition ». La recherche de la vérité ne peut donc consister que dans l'exégèse d'un donné préexistant et révélé. La

1. *Timée*, 24 c.

2. Cf. L. Robert, « Trois oracles de la Théosophie et un prophète d'Apollon », *Académie des inscriptions et belles-lettres, comptes rendus de l'année 1968*, p. 568-599; « Un oracle gravé à Oinoanda », *ibid.*, année 1971, p. 597-619.

scolastique de cette époque va s'efforcer de concilier toutes ces autorités, pour en tirer une sorte de système général de philosophie [1].

*Le choix de vie*

On apprend donc la philosophie en commentant les textes, et, précisons-le, en les commentant d'une manière à la fois très technique et très allégorique, mais — et ici nous retrouvons la conception traditionnelle de la philosophie — c'est finalement, comme disait le philosophe Taurus, « pour devenir meilleurs et plus tempérants ». Apprendre la philosophie, même en lisant et commentant les textes, c'est à la fois apprendre un mode de vie et le pratiquer. Considéré formellement, en lui-même, l'exercice du commentaire est déjà, autant que l'était l'exercice de la dialectique, un exercice formateur, dans la mesure où il est un exercice de la raison, une invitation à la modestie, un élément de la vie contemplative. Mais, en outre, le contenu des textes commentés, qu'il s'agisse des textes de Platon ou d'Aristote ou de Chrysippe ou d'Épicure, invite à une transformation de la vie. Le stoïcien Épictète [2] reprochera à ses élèves de n'expliquer les textes que pour briller et il leur dira : « Plutôt que de me vanter, quand on me demande de commenter Chrysippe, je rougis, si je ne peux pas montrer une conduite qui ressemble à ses enseignements et qui s'accorde avec eux. »

1. Cf. P. Hadot, « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », *Les Règles de l'interprétation*, éd. par M. Tardieu, Paris, 1987, p. 13-34.
2. *Entretiens*, III, 21-23 ; *Manuel*, § 49.

Selon Plutarque, Platon et Aristote faisaient culminer la philosophie dans une « époptique », c'est-à-dire, comme pour les mystères, dans la révélation suprême de la réalité transcendante. Il semble donc bien que, depuis le début du IIe siècle apr. J.-C., et plusieurs témoignages nous le prouvent [1], la philosophie ait été conçue comme un itinéraire spirituel ascendant, qui correspond à une hiérarchie des parties de la philosophie. L'éthique assure la purification initiale de l'âme; la physique révèle que le monde a une cause transcendante et invite ainsi à rechercher les réalités incorporelles; la métaphysique ou théologie, appelée aussi époptique, puisqu'elle est, comme dans les mystères, le terme de l'initiation, apporte finalement la contemplation de Dieu. Dans la perspective de l'exercice du commentaire, il faudra, pour parcourir cet itinéraire spirituel, lire dans un certain ordre les textes à commenter.

Pour ce qui est de Platon, on commençait par les dialogues moraux, surtout par l'*Alcibiade*, qui traite de la connaissance de soi, et le *Phédon*, qui invite à se détacher du corps, on continuait par les dialogues physiques, comme le *Timée*, pour apprendre à dépasser le monde sensible, et l'on s'élevait enfin aux dialogues théologiques, comme le *Parménide* ou le *Philèbe*, pour découvrir l'Un et le Bien. C'est pourquoi, lorsque Porphyre, l'élève de Plotin, édita les traités de son maître, qui n'étaient jusqu'alors accessibles qu'aux disciples confirmés, il ne les présenta pas selon leur ordre chronologique de parution,

1. Plutarque, *Isis et Osiris*, 382 d. Cf. P. Hadot, « La division des parties de la philosophie dans l'Antiquité », *Museum Helveticum*, t. 36, 1979, p. 218-221 (bibliogr.).

mais selon les étapes du progrès spirituel : la première *Ennéade*, c'est-à-dire les neuf premiers traités, rassemble les écrits qui ont un caractère éthique, les deuxième et troisième *Ennéades* se rapportent au monde sensible et à ce qui est en lui et correspondent à la partie physique, les quatrième, cinquième et sixième *Ennéades* ont pour objet les choses divines : l'âme, l'Intellect et l'Un, elles correspondent à l'époptique. Les questions d'exégèse platonicienne traitées par Plotin dans ces différentes *Ennéades* correspondent assez bien à l'ordre de lecture des dialogues de Platon proposé dans les écoles platoniciennes. Cette notion de progrès spirituel signifie que les disciples ne peuvent aborder l'étude d'un ouvrage que s'ils sont parvenus au niveau intellectuel et spirituel qui leur permettra d'en tirer profit. Certains ouvrages sont réservés aux débutants, d'autres aux progressants. On n'exposera donc pas dans un ouvrage destiné aux débutants des questions complexes qui sont réservées aux progressants [1].

Par ailleurs chaque commentaire est considéré comme un exercice spirituel, non seulement parce que la recherche du sens d'un texte exige en fait des qualités morales de modestie et d'amour de la vérité, mais aussi parce que la lecture de chaque ouvrage philosophique doit produire une transformation dans l'auditeur ou le lecteur du commentaire, comme l'attestent par exemple les prières finales que Simplicius, exégète néoplatonicien d'Aristote et d'Épictète, a placées à la fin de certains de ses com-

1. I. Hadot, *Le problème du néoplatonisme...*, p. 160-164 ; du même auteur, Introduction (chap. III) à Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, Leyde, 1995.

mentaires et qui énoncent chaque fois le bienfait spirituel que l'on peut tirer de l'exégèse de tel ou tel écrit, par exemple la grandeur d'âme, en lisant le traité *Du ciel* d'Aristote ou la rectification de la raison, en lisant le *Manuel* d'Épictète.

L'ancienne coutume, qui faisait dialoguer maître et élèves au cours de l'enseignement, et qui existait aussi bien dans l'école platonicienne que dans l'école aristotélicienne, semble bien s'être maintenue dans les écoles philosophiques de la fin de l'Antiquité, en marge de l'exercice principal qui était le commentaire. Par exemple, le texte que nous appelons les *Entretiens* d'Épictète n'est rien d'autre que les notes prises par son élève Arrien pendant les discussions qui suivaient la leçon proprement dite, c'est-à-dire qui venaient après l'explication de texte. Aulu-Gelle, dont nous avons parlé plus haut, nous raconte par exemple que son maître, le platonicien Taurus, permettait à ses auditeurs, après la leçon, de lui poser les questions qu'ils voulaient : il avait lui-même demandé à Taurus si le sage se met en colère et le philosophe lui avait répondu longuement [1]. Plotin, lui aussi, nous le savons par son disciple Porphyre, encourageait ses auditeurs à poser des questions, ce qui occasionnait beaucoup de bavardages, ajoute Porphyre [2]. Or, nous voyons par les *Entretiens* d'Épictète, et nous entrevoyons dans les écrits de Plotin, que les réponses du maître étaient la plupart du temps destinées à inciter le disciple à changer de vie ou à progresser spirituellement.

1. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 26, 1-11. Pour Épictète, cf. J. Souilhé, Introduction à Épictète, *Entretiens*, t. I, Paris, 1948, p. XXIX.

2. Porphyre, *Vie de Plotin*, 3, 35.

D'une manière générale, le professeur de philosophie continue, comme dans les siècles précédents, non seulement à animer le groupe des disciples rassemblés autour de lui, qui prennent avec lui en certaines circonstances des repas en commun [1], et vivent souvent très près du maître, mais aussi à veiller sur chacun d'entre eux. La communauté de vie est un des éléments les plus importants de la formation. Le professeur ne se contente pas d'enseigner, il joue le rôle d'un véritable directeur de conscience, qui prend souci des problèmes spirituels de ses élèves.

Dans ce contexte, il faut signaler la renaissance à cette époque de la tradition pythagoricienne. Il est vrai que depuis l'époque de Pythagore il a toujours existé des communautés se réclamant de lui, qui se distinguaient du commun des mortels par un certain genre de vie : les adeptes ne mangeaient pas de viande, et pratiquaient une vie ascétique, dans la perspective d'avoir un meilleur sort dans la vie future [2]. Leur costume, leur abstinence étaient une des cibles favorites des auteurs comiques [3] :

> *Ils sont végétariens, ne boivent que de l'eau*
> *Un éternel manteau où grouille la vermine,*
> *Et la terreur du bain : personne à notre époque*
> *Ne pourrait supporter un semblable régime.*

Le genre de vie de ces pythagoriciens semble bien avoir consisté à pratiquer les *akusmata*, c'est-à-dire

1. Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, XVII, 8 et VII, 13.
2. W. Burkert, *Lore and Science in Ancient Pythagoreanism*, Harvard University Press, 1972, p. 199.
3. Aristophon dans *Le Pythagoriste*, cité dans *Les Présocratiques*, éd. J.-P. Dumont, p. 612.

un ensemble de maximes qui mélangeaient interdits alimentaires, tabous, conseils moraux, définitions théoriques et prescriptions rituelles [1]. À partir des environs de l'ère chrétienne, on assiste à un renouveau du pythagorisme, analogue à celui des autres écoles. Toute une littérature pythagoricienne apocryphe se développe : c'est à cette époque que sont composés les fameux *Vers d'or* [2]. Dans de nombreuses *Vies de Pythagore*, notamment celles de Porphyre [3] et de Jamblique, on décrit la vie philosophique idyllique que l'on menait dans l'école du maître et la manière dont était organisée la communauté pythagoricienne primitive : le choix des candidats, le noviciat consistant en un silence de plusieurs années, la communauté des biens entre les membres du groupe, leur ascèse, mais aussi leur vie contemplative [4]. Des communautés pythagoriciennes se recréent alors, les spéculations sur les nombres se développent et les platoniciens ont tendance à considérer, en vertu du principe de la continuité de la tradition de vérité, que le platonisme est le prolongement du pythagorisme.

1. W. Burkert, *Lore and Science*, p. 150-175.

2. P. C. Van der Horst, *Les Vers d'or pythagoriciens*, éd. avec un commentaire, Leyde, 1932; M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hiéroclès, *Commentaire sur les Vers d'or*, Paris, 1979.

3. Porphyre, *Vie de Pythagore*, éd. et trad. É. des Places, Paris, 1982; Jamblichos, *Pythagoras*, éd. et trad. allem. M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.

4. Taurus, dans Aulu-Gelle, *Nuits attiques*, I, 9; cf. A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, Paris, 1971, p. 437-462 : « Sur le *De vita pythagorica* de Jamblique ».

## PLOTIN ET PORPHYRE

### *Le choix de vie*

Nous venons de parler de la renaissance du pythagorisme. Nous retrouvons ce phénomène en évoquant le traité intitulé *De l'abstinence*, que Porphyre, le disciple de Plotin, avait écrit pour ramener Castricius, un autre membre de l'école, à la pratique du végétarisme. Porphyre [1] reproche à Castricius d'être infidèle aux lois ancestrales de la philosophie, c'est-à-dire à la philosophie de Pythagore et d'Empédocle, dont il a été l'adepte : Porphyre veut ici tout simplement désigner le platonisme conçu comme identique à la philosophie révélée depuis les origines de l'humanité. Mais précisément cette philosophie se présente comme un mode de vie qui englobe tous les aspects de l'existence. Porphyre a parfaitement conscience du fait que ce mode de vie se distingue radicalement de celui du reste des hommes. Il ne s'adresse pas, dit-il [2], aux hommes « qui exercent des métiers manuels, ni aux athlètes, ni aux soldats, ni aux marins, ni aux orateurs, ni aux politiques »,

*mais à celui qui a réfléchi sur ces questions : « Qui suis-je ? D'où suis-je venu ? Où faut-il aller ? », et qui s'est fixé, dans sa nourriture et dans les autres domaines, des principes différents de ceux qui régissent les autres genres de vie.*

1. Porphyre, *De l'abstinence*, I, 2, 3 et 3, 3.
2. *De l'abstinence*, I, 27, 1.

Le mode de vie que recommande Porphyre [1] et qui est celui de l'école de Plotin, consiste, comme c'était le cas dans l'école d'Aristote, à « vivre selon l'esprit », c'est-à-dire selon la partie la plus haute de nous-mêmes qui est l'intellect. Platonisme et aristotélisme fusionnent ici. En même temps, la perspective d'une action politique des philosophes, qui existait dans l'Académie et d'ailleurs aussi dans le pythagorisme primitif, disparaît, ou du moins passe au second plan. La vie selon l'esprit ne se réduit pas à une activité purement rationnelle et discursive :

*La* theôria, *la contemplation qui nous conduit au bonheur, ne consiste pas en une accumulation de raisonnements ni en une masse de connaissances apprises, ainsi qu'on pourrait le croire. Elle ne s'édifie pas ainsi morceau par morceau. La quantité des raisonnements ne la fait pas progresser.*

Et Porphyre reprend le thème aristotélicien : il ne suffit pas d'acquérir des connaissances, mais il faut que ces connaissances « deviennent nature en nous », « qu'elles croissent avec nous » [2]. Il n'y a contemplation, dit Porphyre, que lorsque nos connaissances deviennent en nous « vie » et « nature ». Il retrouve d'ailleurs cette conception dans le *Timée* [3] qui affirmait que celui qui contemple doit se rendre semblable à ce qu'il contemple et faire ainsi *retour* à son état antérieur. C'est par cette assimilation, disait Platon, que l'on atteint le but de la

1. *Ibid.*, I, 29, 1-6.
2. Cf. plus haut, p. 141, n. 2.
3. *Timée*, 90 a.

vie. La contemplation n'est donc pas connaissance abstraite, mais transformation de soi [1] :

*Si le bonheur s'obtenait en enregistrant des discours, il serait possible d'atteindre cette fin sans avoir le souci de choisir sa nourriture ou d'accomplir certains actes. Mais puisqu'il faut changer notre vie actuelle pour une autre vie, en nous purifiant à la fois par des discours et par des actions, examinons quels discours et quelles actions nous disposent à cette autre vie.*

Cette transformation de soi est d'ailleurs, comme le voulait Aristote [2], un retour au véritable moi, qui n'est autre que l'esprit en nous, le divin en nous [3] :

*Le retour ne se fait à rien d'autre qu'à notre véritable moi et l'assimilation [mot à mot : la connaturalité,* sumphusis*] ne nous assimile à rien d'autre qu'à notre véritable moi. Notre véritable moi, c'est l'esprit, et la fin que nous recherchons, c'est vivre selon l'esprit.*

Nous retrouvons ici le passage d'un moi inférieur au moi véritable et transcendant que nous avons rencontré tout au long de l'histoire de la philosophie antique.

Porphyre va donc décrire le mode de vie propre au philosophe : se détacher de la sensation, de l'imagination, des passions, ne donner au corps que le strict nécessaire, se retirer de l'agitation de la foule, comme l'ont fait les pythagoriciens et les philosophes que Platon [4] décrit dans le *Théétète*. La vie

1. Porphyre, *De l'abstinence*, I, 29, 6.
2. Cf. plus haut, p. 127.
3. *De l'abstinence*, I, 29, 4.
4. Cf. plus haut, p. 111-112.

contemplative implique donc une vie ascétique. Mais cette vie ascétique a aussi sa valeur en elle-même : elle est finalement bonne [1] pour la santé comme en témoigne l'histoire de la conversion du disciple de Plotin, Rogatianus, membre du Sénat romain, qui renonce à ses fonctions, à sa maison, à ses serviteurs, ne se nourrit plus qu'un jour sur deux, et se guérit ainsi de la maladie de la goutte [2].

Cette ascèse sera destinée surtout à empêcher la partie inférieure de l'âme de détourner vers elle l'attention qui doit être orientée vers l'esprit. Car « c'est par la totalité de nous-mêmes que nous exerçons notre attention [3] ». Le mode de vie ascétique est donc destiné à permettre une discipline de l'attention, qui est tout aussi stricte chez Plotin que chez les stoïciens. Comme Porphyre [4] le note dans sa *Vie de Plotin* :

> *Son attention à lui-même ne se relâchait jamais, sinon pendant son sommeil, qu'empêchaient d'ailleurs la maigre chère qu'il faisait (souvent il ne prenait même pas de pain) et la continuelle orientation de sa pensée vers l'Esprit.*

Ce qui n'empêche pas Plotin de s'occuper d'autrui. Il est le tuteur de nombreux enfants que des membres de l'aristocratie romaine lui confient à leur mort, et il s'occupe de leur éducation et de leurs biens.

Il apparaît ici que la vie contemplative n'abolit pas le souci pour autrui, et que ce souci peut se concilier

1. Plotin, *Enn.*, II, 9 (33), 14, 11.
2. Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 31.
3. *De l'abstinence*, I, 41, 5.
4. *Vie de Plotin*, 8, 20.

aussi avec la vie selon l'esprit. Tout en étant à la disposition de tous [1], « jamais il ne relâchait, à l'état de veille, sa tension vers l'Intellect », « il était présent tout à la fois à lui-même et aux autres ». « À lui-même » signifie en fait « à son véritable moi », c'est-à-dire à l'Intellect.

Dans le traité *De l'abstinence*, Porphyre affirmait donc que la fin recherchée par les philosophes, c'est vivre selon l'esprit, selon l'intellect, que l'on peut écrire avec une minuscule et une majuscule, parce qu'il s'agit à la fois de notre intelligence et de l'Intelligence divine, à laquelle notre intelligence participe. Mais dans sa *Vie de Plotin*, nous lisons [2] que

*[...] la fin et le but étaient, pour Plotin, d'être uni au Dieu suprême et de s'approcher de lui.*

Le Dieu suprême est supérieur à l'Intellect, parce que, comme le dit Porphyre, il est établi au-dessus de l'Intellect et de l'intelligible. On pourrait alors penser qu'il y a deux types de vie contemplative et deux buts différents de la vie. Mais le discours philosophique plotinien nous expliquera cette différence de niveau dans le monde divin et il nous fera comprendre que les deux buts sont foncièrement identiques. Porphyre précise que Plotin atteignit ce « but » de l'union au Dieu suprême quatre fois, durant les six ans pendant lesquels il fréquenta l'école de Plotin et que lui-même y est parvenu une fois, dans toute sa vie, alors qu'il a maintenant soixante-huit ans. Il parle donc d'expériences très rares, que l'on peut qualifier de « mystiques », ou

1. *Vie de Plotin*, 9, 18 et 8, 19.
2. *Vie de Plotin*, 23, 7-18.

d'« unitives ». Ces instants privilégiés et exceptionnels se détachent en quelque sorte sur le fond d'une activité continuellement tournée vers l'Intellect. Si ces expériences sont rares, elles n'en donnent pas moins sa tonalité fondamentale au mode de vie plotinien, puisque celui-ci nous apparaît maintenant comme l'attente du surgissement imprévisible de ces moments privilégiés qui donnent tout leur sens à la vie.

Ces expériences, Plotin en fait la description en plusieurs endroits de ses écrits. Nous n'en donnerons qu'un exemple [1] :

*Et lorsque l'âme a la chance de Le rencontrer, lorsqu'Il vient à elle, mieux encore, lorsqu'Il lui apparaît présent, lorsqu'elle se détourne de toute autre présence, s'étant préparée elle-même pour être la plus belle possible et qu'elle est parvenue ainsi à la ressemblance avec Lui (car cette préparation, cette mise en ordre, sont bien connues de ceux qui les pratiquent), Le voyant* soudainement *apparaître en elle (car il n'y a plus rien entre eux et ils ne sont plus deux, mais tous deux sont un; en effet, tu ne peux plus les distinguer aussi longtemps qu'Il est là : l'image de cela, ce sont les amants et les aimés d'ici-bas qui voudraient bien se fondre ensemble), alors l'âme n'a plus conscience de son corps, ni qu'elle se trouve en ce corps et elle ne dit plus qu'elle est quelque chose d'autre que Lui : homme ou animal ou être ou tout (car regarder ces choses, ce serait faire de quelque manière une différence, et d'ailleurs elle n'a pas le loisir de se tourner vers elles et elle ne les désire pas; mais, après L'avoir cherché, lorsqu'Il est présent, elle va à Sa rencontre et c'est Lui qu'elle regarde au lieu d'elle-même et elle n'a pas le loisir de voir qui elle est, elle qui regarde), alors certes elle n'échangerait*

1. Plotin, *Enn.*, VI, 7 (38), 34, 9-37; voir les notes et le commentaire dans P. Hadot, Plotin, *Traité 38*, Paris, 1988.

*aucune de toutes les autres choses contre Lui, même si on lui donnait le ciel tout entier, car elle sait qu'il n'y a rien qui soit plus précieux et meilleur que Lui (car elle ne peut courir plus haut, et toutes les autres choses, même si elles sont en haut, sont pour elle une descente), en sorte qu'à ce moment-là il lui est donné de juger et de connaître parfaitement que « c'est Lui » qu'elle désirait, et d'affirmer qu'il n'y a rien de préférable à Lui (car là, aucune tromperie n'est possible : où trouverait-on plus vraiment le vrai ? Ce qu'elle dit donc : « C'est Lui ! », c'est plus tard aussi qu'elle le prononce, maintenant c'est son silence qui le dit, et, remplie de joie, elle ne se trompe pas, précisément parce qu'elle est remplie de joie et elle ne le dit pas à cause d'un plaisir qui lui chatouillerait le corps, mais parce qu'elle est devenue ce qu'elle était autrefois quand elle était heureuse) [...] S'il arrivait que toutes choses, autour d'elle, fussent détruites, ce serait tout à fait ce qu'elle veut, pourvu seulement qu'elle soit avec Lui : si grande est la joie à laquelle elle est parvenue.*

Il y a ici une tonalité et une atmosphère qui sont relativement nouvelles dans l'histoire de la philosophie antique. Ici le discours philosophique ne sert plus qu'à montrer sans l'exprimer ce qui le dépasse, c'est-à-dire une expérience dans laquelle tout discours s'anéantit, dans laquelle aussi il n'y a plus de conscience du soi individuel, mais seulement un sentiment de joie et de présence. Mais cette expérience s'inscrit néanmoins dans une tradition qui remonte au moins au *Banquet* de Platon [1], qui parle de la vision *soudaine* d'« une beauté d'une nature merveilleuse », qui n'est autre que le Beau en lui-même, vision que Platon assimile à celle qui apparaît aux yeux de l'initié dans les mystères d'Éleusis. Et d'ailleurs si l'expérience « mystique » s'est appelée

1. *Banquet*, 210 e 4.

« mystique », c'est à cause des « mystères », c'est-à-dire des visions « secrètes » d'Éleusis, qui se présentaient, elles aussi, comme une vision soudaine. Une telle vision, dit Platon, est le point de la vie où la vie vaut la peine d'être vécue, et si l'amour pour la beauté humaine peut nous mettre hors de nous-mêmes, quelle ne sera pas la puissance de l'amour provoqué par une telle Beauté [1] ? On retrouve des traces de cette tradition chez Philon d'Alexandrie [2], par exemple dans ce texte où le caractère passager de l'expérience est fortement marqué :

*Lorsque l'intellect de l'homme est possédé par l'amour divin, lorsqu'il tend de tous ses efforts pour parvenir jusqu'au sanctuaire le plus secret, lorsqu'il se porte en avant de tout son élan et de tout son zèle, entraîné par Dieu, il oublie tout, il s'oublie lui-même, il ne se souvient que de Dieu et est suspendu à lui [...] Mais lorsque l'enthousiasme tombe et que le désir se relâche de sa ferveur, il redevient homme, en s'éloignant des choses divines, rencontrant alors les choses humaines qui sont aux aguets dans le vestibule du temple.*

Il ne faut pas oublier d'ailleurs qu'une telle tendance n'est pas étrangère à l'aristotélisme, dans la mesure où c'est dans la contemplation, qui a pour objet suprême la Pensée de la Pensée, que réside le bonheur de l'homme. Si nous ne parlons pas ici du grand commentateur d'Aristote que fut Alexandre d'Aphrodise, parce que nous ne savons que très peu de chose sur ce que furent sa vie et son enseigne-

1. *Banquet*, 211 d-e.
2. Philon, *Des songes*, II, 232.

ment, il n'en reste pas moins que l'on [1] a pu parler à son sujet d'un aristotélisme mystique, à propos de la représentation qu'Alexandre se fait de l'union de notre intellect avec l'Intellect divin.

Avec l'expérience mystique, nous sommes ici en présence d'un autre aspect de la vie philosophique, non plus la décision, l'option pour un mode de vie, mais, au-delà de tout discours, l'expérience indicible qui envahit l'individu et bouleverse toute la conscience du moi, par un sentiment de présence inexprimable.

## *Les niveaux du moi et les limites du discours philosophique*

On peut extraire des cinquante-quatre traités de Plotin une théorie qui explique la genèse de la réalité à partir d'une unité primordiale, l'Un ou le Bien, par l'apparition de niveaux de réalité de plus en plus inférieurs et entachés de multiplicité : l'Intellect, puis l'âme, puis les choses sensibles. En fait, comme Aristote et Platon, Plotin n'a pas écrit pour exposer un système, mais pour résoudre des questions particulières, posées par les auditeurs à propos de son enseignement [2]. Ce qui ne signifie pas que Plotin n'ait pas une vision unifiée de la réalité, mais ses œuvres sont des écrits de circonstance. Pour une certaine part aussi, elles ont pour but d'exhorter en invitant l'auditeur ou le lecteur à prendre une cer-

1. Ph. Merlan, *Monopsychism, Mysticism, Metaconsciousness, Problems of the Soul in the Neoaristotelian and Neoplatonic Tradition*, La Haye, 1963, p. 35 et suiv.
2. Porphyre, *Vie de Plotin*, 4, 11 et 5, 5.

taine attitude, à adopter un certain mode de vie. Car le discours philosophique de Plotin, à tous les niveaux de la réalité, ne fait que conduire à une ascèse et à une expérience intérieures qui sont la vraie connaissance, par laquelle le philosophe s'élève vers la réalité suprême en atteignant progressivement des niveaux de plus en plus élevés et de plus en plus intérieurs de la conscience de soi. Plotin reprend le vieil adage [1] « Seul le semblable connaît le semblable ». Mais cela signifie pour lui que c'est seulement en devenant spirituellement semblable à la réalité qu'on veut connaître que l'on peut la saisir. La philosophie de Plotin révèle d'ailleurs ainsi l'esprit du platonisme, c'est-à-dire l'indissoluble unité du savoir et de la vertu : il n'y a de savoir que dans et par la progression existentielle dans la direction du Bien.

La première étape de l'ascension, c'est la prise de conscience par l'âme raisonnable du fait qu'elle ne se confond pas avec l'âme irrationnelle, qui, chargée d'animer le corps, est troublée par les plaisirs et les peines qui résultent de la vie dans le corps. Le discours philosophique peut exposer des arguments sur la distinction entre âme raisonnable et âme irrationnelle, mais ce qui importe, ce n'est pas de parvenir à la conclusion qu'il y a une âme raisonnable, mais c'est de vivre soi-même en âme raisonnable. Le discours philosophique peut s'efforcer de penser l'âme [2] « en la considérant à l'état pur, parce que toute addition à une chose est un obstacle à la connaissance de la chose ». Mais seule l'ascèse per-

1. Empédocle B 109; Démocrite B 164, *Les Présocratiques*, Dumont, p. 417 et 887.

2. *Ennéades* (abrégé en : *Enn.*), IV, 7 (2), 10, 27 et suiv.

met au moi de se connaître effectivement comme âme séparée de ce qui n'est pas elle, c'est-à-dire de devenir concrètement et consciemment ce qu'il était sans le savoir[1] : « Retranche et examine-toi »; « Enlève ce qui est superflu [...] ne cesse pas de sculpter ta propre statue ». Pour cela, il faut soi-même se séparer de ce qui s'est ajouté à l'âme raisonnable et se voir alors tel que l'on est devenu.

Mais ni le discours philosophique ni l'itinéraire intérieur ne peuvent s'arrêter à l'âme raisonnable. Le discours philosophique est contraint d'admettre, comme l'avait fait Aristote, que l'âme ne peut raisonner et penser s'il n'y a avant elle une Pensée substantielle qui fonde la possibilité de raisonner et de connaître. De cette pensée, de cet Intellect transcendant, l'âme reconnaît les traces en elle, sous la forme des principes qui lui permettent de raisonner[2]. La vie selon l'Esprit, chez Plotin, comme chez Aristote, se situe à des niveaux hiérarchisés. Elle commence au niveau de l'âme raisonnable éclairée par l'Intellect et consiste alors dans l'activité des raisonnements philosophiques et la pratique des vertus, guidée par la raison. Mais, si la réflexion philosophique la conduit vers l'Intellect, il y aura, ici encore, deux voies d'accès à cette réalité : d'une part, le discours philosophique, d'autre part, l'expérience intérieure. Il y aura donc, comme le dit Plotin, deux formes de connaissance de soi : d'une part, une connaissance de soi comme âme raisonnable dépendant de l'Intellect, mais restant au plan de la raison, et, d'autre part, une connaissance de soi comme devenant soi-

1. *Enn.*, IV, 7 (2), 10, 30 et I, 6 (1), 9, 7.
2. *Enn.*, V, 3 (49), 4, 14 et suiv.

même l'Intellect. Plotin la décrit de la manière suivante :

*Alors se connaître soi-même, c'est se connaître non plus comme un homme, mais comme devenu totalement autre, en s'étant arraché soi-même en haut, pour n'entraîner que le meilleur de l'âme* [1].

Le moi découvre alors que ce qu'il y a de plus élevé dans l'âme est Intellect et Esprit et qu'elle vit constamment, d'une manière inconsciente, de la vie de l'Intellect. Et précisément, comme l'avait dit Aristote [2], et comme le redisait Porphyre, le but de la vie, c'est cette « vie selon l'Esprit », cette « vie selon l'Intellect ». Il faut donc prendre conscience de cette activité inconsciente, il faut tourner l'attention vers cette transcendance qui s'ouvre au moi [3] :

*Il en est ici comme d'un homme qui serait dans l'attente d'une voix qu'il désire entendre; il écarterait tous les autres sons, il tendrait l'oreille vers le son qu'il préfère pour savoir s'il s'approche; de la même manière, il nous faut laisser de côté les bruits qui viennent du monde sensible, à moins de nécessité, pour garder la puissance de conscience de l'âme pure et prête à entendre les sons qui viennent d'en haut.*

Nous parvenons ici à un premier degré de l'expérience mystique, car il y a là un dépassement de l'activité propre à l'âme raisonnable, un « devenir-autre », un « arrachement » vers le haut. Le moi, après s'être identifié à l'âme raisonnable, s'identifie maintenant à l'Intellect, devient Intellect. Mais com-

1. *Enn.*, V, 3 (49), 4, 10.
2. Cf. plus haut, p. 125-128.
3. *Enn.*, V, 1 (10), 12, 14.

ment se représenter ce que veut dire « devenir Intellect » ? Plotin conçoit l'Intellect sur le modèle de la Pensée aristotélicienne, c'est-à-dire comme une connaissance de soi parfaitement adéquate et transparente. En même temps, il considère que l'Intellect contient en lui-même toutes les Formes, toutes les Idées, ce qui veut dire que chaque Forme est l'Intellect, ce qui veut dire, puisque l'Intellect est la totalité des Formes qui se pense elle-même, que chaque Forme est, à sa manière, en tant qu'Idée de l'Homme, ou Idée du Cheval, la totalité des Formes : dans l'Intellect, tout est intérieur à tout. « Devenir Intellect », c'est donc se penser dans la perspective de la totalité, c'est se penser, non plus comme individu, mais comme pensée de la totalité ; non pas en détaillant cette totalité, mais au contraire en en éprouvant la concentration, l'intériorité, l'accord profond [1]. « Il faut voir l'Esprit comme notre propre moi » dit Plotin [2]. « Devenir Intellect », c'est donc, finalement, parvenir à un état du moi dans lequel il atteint cette intériorité, ce recueillement sur soi-même, cette transparence à soi-même qui caractérisent l'Intellect, symbolisés par l'idée d'une lumière qui se verrait elle-même et par elle-même [3]. « Devenir Intellect », c'est donc atteindre un état de parfaite transparence dans la relation à soi-même, en retranchant précisément l'aspect individuel du moi, lié à une âme et à un corps, pour ne laisser subsister que l'intériorité pure de la pensée à elle-même [4] :

1. Cf. P. Hadot, Introduction à Plotin, *Traité 38*, Paris, 1988, p. 31-43.
2. *Enn.*, V, 8 (31), 10, 40.
3. *Enn.*, V, 3 (49), 8, 22 ; cf. É. Bréhier, *La Philosophie de Plotin*, Paris, 1982, p. 98.
4. *Enn.*, V, 3 (49), 4, 29.

*On est devenu soi-même Intellect, quand, retranchant de soi les autres choses, on regarde l'Intellect par cet Intellect, on se regarde soi-même par soi-même.*

Devenir un individu déterminé, c'est se séparer du Tout en s'ajoutant une différence qui, dit Plotin [1], est une négation. En retranchant toutes les différences individuelles et donc sa propre individualité, on redevient le Tout. Devenir Intellect, c'est donc se voir soi-même et toutes choses dans la perspective totalisante de l'Esprit divin.

Arrivé à ce point, le moi n'est pourtant pas au terme de son ascension. Selon l'image plotinienne, l'Intellect dans lequel nous sommes plongés est comme une vague [2] qui, en se gonflant, nous soulève vers une nouvelle vision.

Ici encore le discours philosophique peut démontrer qu'au-delà de l'Uni-totalité que représente l'Intellect et qui n'est qu'une unité dérivée, il faut nécessairement admettre une unité absolue et première [3]. Mais le discours philosophique parvient ainsi à sa limite, car il ne peut exprimer ce qu'est l'Unité absolue, puisque parler, c'est rattacher des compléments ou des attributs à des sujets par l'intermédiaire de verbes ; or l'Un ne peut avoir de compléments ou d'attributs, étant absolument un. De lui, on ne peut donc dire que ce qu'il n'est pas. Et si nous paraissons lui attribuer des prédicats positifs, en disant par exemple : « L'Un est cause de tout », nous

1. *Enn.*, VI, 5 (23), 12, 20.
2. *Enn.*, VI, 7 (38), 36, 19.
3. *Enn.*, VI, 9 (9), 1-4, voir la traduction dans P. Hadot, Plotin, *Traité 9*, Paris, 1994.

ne disons pas ce qu'il est en lui-même, mais ce que nous sommes par rapport à lui, c'est-à-dire que nous sommes ses effets. Autrement dit, croyant parler de lui, nous ne parlons que de nous [1]. Le relatif que nous sommes est toujours relatif à lui-même et ne peut atteindre l'absolu.

Le seul accès que nous ayons à cette réalité transcendante, c'est l'expérience non discursive, l'expérience unitive. L'expérience de l'Intellect correspondait à un état du moi, dans lequel celui-ci parvenait à l'intériorité et à la transparence parfaite avec lui-même. L'expérience de l'Un correspond à un nouvel état du moi, dans lequel celui-ci, pourrait-on dire, se perd et se retrouve. Il se perd, puisqu'il éprouve l'impression de n'être plus lui-même [2], ni à lui-même, mais d'être la possession d'un autre. Mais, en même temps, cet état d'annihilation de l'identité personnelle est perçu [3] comme « un épanouisssement de soi », comme une « intensification de soi ». En « retranchant toutes choses [4] », on ne trouve plus à ce niveau la Totalité, mais la Présence qui est au fond de toutes choses et de soi, antérieure à toute détermination et individuation.

En fait, cette expérience est indicible et, en la décrivant, Plotin ne peut rien dire sur l'Un, il ne décrit que l'état subjectif de celui qui l'éprouve. Pourtant cette expérience est ce qui conduit réellement à l'Un. Plotin distingue très nettement ici entre l'enseignement discursif et l'expérience non discursive. La théologie, qui ne peut être que dis-

1. *Enn.*, VI, 9 (9), 3, 37-54.
2. *Enn.*, VI, 9 (9), 10, 15 et 11, 11.
3. *Enn.*, VI, 9 (9), 11, 22.
4. *Enn.*, V, 3 (49), 17, 37.

cursive, nous procure un enseignement, une instruction au sujet du Bien et de l'Un, mais ce qui nous mène à l'Un, c'est la vertu, la purification de l'âme, l'effort pour vivre de la vie de l'Esprit. L'enseignement est comme un poteau indicateur qui nous dit dans quelle direction il faut aller, mais pour parvenir à l'Un, il faut marcher effectivement, sur une route où l'on s'en va seul vers le Seul [1].

Et pourtant le discours philosophique peut réapparaître pour expliquer comment cette expérience de l'Un est possible. Si le moi peut atteindre l'Un, c'est précisément parce qu'il vit de la vie de l'Esprit. Car il y a dans l'Esprit, dans l'Intellect, deux niveaux : d'une part, le niveau de l'Intellect pensant, qui correspond à l'état de l'Intellect complètement constitué, se pensant lui-même comme totalité des Formes, et d'autre part, le niveau de l'Intellect naissant, qui n'est pas encore Intellect, qui ne pense pas encore, mais émane de l'Un comme un rayonnement et se trouve ainsi en contact immédiat avec lui. Par suite de ce toucher de l'Un, nous dit Plotin, l'Esprit est « épris d'amour », « ivre de nectar », « il s'épanouit dans la jouissance [2] ». Devenir l'Intellect pensant, c'était déjà pour le moi une expérience mystique. Mais devenir l'Intellect aimant, c'est s'élever à une expérience mystique supérieure, c'est venir se situer à ce point d'origine où toutes choses émanent du Bien et qui n'est autre que l'Intellect naissant ; on peut se représenter imaginativement un point situé sur un rayon qui parviendrait à venir coïncider avec le point où le rayon émane du centre : ce point de

1. *Enn.*, VI, 7 (38), 36, 6-10 ; VI, 9 (9), 4, 11-16.

2. *Enn.*, VI, 7 (38), 35, 19-33, voir le commentaire dans P. Hadot, Plotin, *Traité 38*, p. 37-43 et p. 343-345.

naissance du rayon est infiniment près du centre, et pourtant infiniment séparé, parce qu'il n'est pas le centre, mais un point d'émanation [1]. Tel est le rapport du relatif à l'absolu.

Les rapports qui existent chez Plotin entre le discours philosophique et l'option existentielle sont bien résumés dans cette phrase de Plotin, dirigée contre les gnostiques [2] :

*Quand on dit « Dieu » sans pratiquer réellement la vertu, « Dieu » n'est qu'un mot.*

Seule l'expérience morale ou mystique peut donner un contenu au discours philosophique.

## LE NÉOPLATONISME POSTPLOTINIEN ET LA THÉURGIE

### *Le discours philosophique et la volonté d'harmonisation entre les traditions*

Le néoplatonisme postérieur à Plotin, représenté surtout par Jamblique, Syrianus, Proclus et Damascius, pourrait paraître au premier abord comme un développement du système hiérarchique de Plotin. Mais, en fait, il se caractérise, nous l'avons dit, par un gigantesque effort de synthèse entre les éléments les plus disparates de la tradition philosophique et religieuse de toute l'Antiquité. Conformément à une

1. Cf. P. Hadot, Plotin, *Traité 9*, p. 37-44.
2. *Enn.*, II, 9 (34), 15, 39-40.

longue tradition, le platonisme s'y identifie au pythagorisme; par ailleurs, l'aristotélisme s'y trouve réconcilié avec le platonisme, dans la mesure où les écrits d'Aristote, d'ailleurs interprétés dans un sens platonicien, représentent une première étape dans le cursus général de l'enseignement platonicien, qui consiste dans l'explication d'un certain nombre de traités d'Aristote [1], puis de dialogues de Platon [2], en fonction des étapes du progrès spirituel.

Mais l'harmonisation ne s'arrête pas là. On cherche également à accorder entre elles la tradition philosophique et ces traditions révélées par les dieux que sont les écrits orphiques et les *Oracles chaldaïques*. Il s'agit ainsi de systématiser tout le donné révélé, l'orphisme, le pythagorisme, le chaldaïsme, avec la tradition philosophique, pythagoricienne et platonicienne.

On arrive de cette manière à ce qui peut nous paraître comme des jongleries invraisemblables. Les néoplatoniciens sont capables de retrouver les différentes classes de dieux des *Oracles chaldaïques* dans chacune des articulations de l'argumentation dialectique qui se rapporte aux fameuses hypothèses sur l'Un développées dans le *Parménide* de Platon. Par ailleurs des hiérarchies de notions tirées artificiellement des dialogues de Platon en viennent à correspondre terme à terme avec des hiérarchies d'enti-

1. Sur l'harmonisation entre Platon et Aristote, cf. I. Hadot, « Aristote dans l'enseignement philosophique néoplatonicien », *Revue de théologie et de philosophie*, t. 124, 1992, p. 407-425; sur la représentation que se faisaient les commentateurs néoplatoniciens de l'œuvre d'Aristote, cf. I. Hadot, Simplicius, *Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Leyde, 1990, p. 63-107.

2. Cf. A.-J. Festugière, *Études de philosophie grecque*, p. 535-550, « L'ordre de lecture des dialogues de Platon aux V^e^-VI^e^ siècles ».

tés orphiques et chaldaïques. Ainsi les révélations chaldaïques et orphiques pénètrent-elles dans le discours philosophique néoplatonicien. Il ne faudrait d'ailleurs pas s'imaginer pour autant que le discours philosophique néoplatonicien n'est qu'un fatras confus. En fait, toute scolastique est un effort rationnel d'exégèse et de systématisation. Elle oblige l'esprit à une gymnastique intellectuelle qui est finalement formatrice et qui développe la capacité d'analyser les concepts et la rigueur logique : on ne peut qu'admirer la tentative de Proclus cherchant à exposer *more geometrico* les étapes de la procession des êtres dans ses *Éléments de théologie*. Les commentaires de Proclus sur Platon sont de remarquables monuments d'exégèse. Et, pour prendre un autre exemple, les réflexions de Damascius sur les apories qui sont impliquées dans la notion de « Principe de tout » atteignent à une grande profondeur. Il n'est pas étonnant que le « système » de Proclus ait eu une influence capitale dans toute l'histoire de la pensée occidentale, surtout à la Renaissance et à l'époque du romantisme allemand.

C'est surtout à l'exégèse des textes d'Aristote et de Platon qu'a été consacrée l'activité des néoplatoniciens postérieurs à Plotin. Un certain nombre de leurs commentaires sur Aristote seront traduits en latin et joueront un rôle considérable dans l'interprétation que l'on proposera de ce philosophe au Moyen Âge.

### *Le mode de vie*

Pour les néoplatoniciens postérieurs, comme pour Plotin, le discours philosophique est étroitement lié

à des pratiques concrètes et à un mode de vie. Mais, pour Plotin, la vie selon l'Esprit consistait dans une vie philosophique, c'est-à-dire dans l'ascèse et l'expérience morale et mystique. Il en va tout autrement pour les néoplatoniciens postérieurs. Ils conservent sans doute la pratique philosophique de l'ascèse et de la vertu [1], mais considèrent comme également importante ou même, apparemment dans le cas de Jamblique, plus importante encore ce qu'ils appellent la pratique « théurgique ». Le mot « théurgie » n'apparaît qu'au IIe siècle de notre ère; il paraît avoir été créé par l'auteur ou les auteurs des *Oracles chaldaïques*, pour désigner des rites capables de purifier l'âme et son « véhicule immédiat », le corps astral, afin de lui permettre de contempler les dieux [2]. Ces rites comportaient des ablutions, des sacrifices, des invocations utilisant des mots rituels souvent incompréhensibles. Ce qui différencie la théurgie de la magie, c'est qu'elle ne prétend pas forcer les dieux, mais au contraire qu'elle se soumet à leur volonté en accomplissant les rites qu'ils sont censés avoir eux-mêmes fixés. Ce n'est pas la philosophie théorique, dit Jamblique [3], mais des rites que nous ne comprenons pas qui seuls peuvent opérer notre union avec les dieux. Ce n'est pas par une acti-

1. Cf. par exemple R. Masullo, « Il Tema degli "Esercizi Spirituali" nella *Vita Isidori* di Damascio », dans *Talariskos. Studia Graeca Antonio Garzya sexagenario a discipulis oblata*, Naples, 1987, p. 225-242.

2. Cf. H. Lewy, *Chaldaean Oracles and Theurgy*, 2e éd., Paris, 1978 (une 3e éd. est en préparation); H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, Paris, 1990, p. 33-94; P. Hadot, « Théologie, exégèse, ... », p. 26-29.

3. Jamblique, *Les Mystères d'Égypte*, Paris, 1966, éd. É. des Places, II, 11, p. 96.

vité de pensée que nous pouvons les réaliser, car sans cela leur efficacité dépendrait de nous. Ce sont les dieux qui ont l'initiative et qui ont choisi les *signes* matériels, les « sacrements », pourrait-on dire, qui attirent les dieux et permettent le contact avec le divin, et la vision des formes divines. On est donc ici en présence d'une sorte de doctrine de la grâce salvatrice. Dans cette conception, l'idée d'une union mystique ne disparaît pas, mais elle est comprise dans la perspective générale de la théurgie. Comme les autres dieux, le Dieu suprême peut se manifester lui aussi éventuellement à l'âme dans l'expérience mystique [1], par l'intermédiaire de ce que Proclus appelle l'« un de l'âme », c'est-à-dire de la partie suprême et transcendante de l'âme; cet « un de l'âme » correspondrait alors en quelque sorte au *signe*, qui, dans la pratique théurgique ordinaire, attire les dieux dans l'âme.

Cette invasion du platonisme par la théurgie est pour nous très énigmatique. Il est difficile de comprendre pourquoi le néoplatonisme de la fin de l'Antiquité a introduit les pratiques théurgiques dans la pratique philosophique. Comme l'a bien souligné H.-D. Saffrey [2], cette attitude peut s'expliquer par la représentation que les néoplatoniciens postérieurs se font de la place de l'homme par rapport au divin. Alors que Plotin considérait que l'âme humaine est

1. Cf. A. Sheppard, « Proclus' Attitude to Theurgy », *Classical Quarterly*, t. 32, 1982, p. 212-224; H.-D. Saffrey, « From Iamblichus to Proclus and Damascius », *Classical Mediterranean Spirituality*, éd. par A. H. Armstrong, New York, 1986, p. 250-265.

2. H.-D. Saffrey, *Recherches sur le néoplatonisme après Plotin*, p. 54-56.

toujours en contact inconscient avec l'Intellect et le monde spirituel, les néoplatoniciens postérieurs considèrent que l'âme, parce qu'elle est tombée dans le corps, a besoin de passer par des rites matériels et sensibles pour pouvoir remonter vers le divin. Il y a là, en somme, une démarche analogue à celle du christianisme, selon lequel il faut à l'homme, corrompu par le péché originel, la médiation du Logos incarné et des signes sensibles, les sacrements, pour pouvoir entrer en contact avec Dieu. Pour les deux mouvements spirituels qui dominent la fin de l'Antiquité et s'opposent l'un à l'autre, le néoplatonisme et le christianisme, l'homme ne peut se sauver par ses propres forces, et il a besoin d'une initiative divine.

# IX

# PHILOSOPHIE ET DISCOURS PHILOSOPHIQUE

## LA PHILOSOPHIE ET L'AMBIGUÏTÉ DU DISCOURS PHILOSOPHIQUE

Les stoïciens distinguaient la philosophie, c'est-à-dire la pratique vécue des vertus qu'étaient pour eux la logique, la physique et l'éthique [1], et le « discours selon la philosophie », c'est-à-dire l'enseignement théorique de la philosophie, lui-même divisé en théorie de la physique, théorie de la logique et théorie de l'éthique. Cette distinction, qui a un sens très précis dans le système stoïcien, peut être utilisée d'une manière plus générale pour décrire le phénomène de la « philosophie » dans l'Antiquité. Nous avons reconnu, tout au long de notre enquête, d'une part l'existence d'une vie philosophique, plus précisément d'un mode de vie, que l'on peut caractériser comme philosophique et qui s'oppose radicalement au mode de vie des non-philosophes, d'autre part l'existence d'un discours philosophique qui justifie, motive et influence ce choix de vie.

1. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, III, 72; Diogène Laërce (abrégé : D. L.), VII, 39 et 41, cf. plus haut, p. 210-216.

Philosophie et discours philosophiques se présentent ainsi à la fois comme incommensurables et inséparables.

Incommensurables, tout d'abord, parce que, pour les Anciens, on est philosophe non pas en fonction de l'originalité ou de l'abondance du discours philosophique que l'on a inventé ou développé, mais en fonction de la manière dont on vit. Il s'agit avant tout de devenir meilleur. Et le discours n'est philosophique que s'il se transforme en mode de vie. Cela est vrai pour la tradition platonicienne et aristotélicienne pour qui la vie philosophique culmine dans la vie selon l'esprit. Mais cela est tout aussi vrai pour les cyniques, pour qui le discours philosophique se réduit au minimum, parfois à quelques gestes ; les cyniques n'en sont pas moins considérés comme des philosophes, et même comme des modèles de philosophie. On peut prendre un autre exemple : l'homme d'État romain, Caton [1] d'Utique, qui s'opposa à la dictature de César et termina sa vie par un suicide fameux, a été admiré par la postérité comme un philosophe, et même comme l'un des rares sages stoïciens qui aient existé : c'est que dans son activité politique, il pratiqua avec une rigueur exemplaire les vertus stoïciennes. Il en va de même pour d'autres hommes d'État romains, comme Rutilius Rufus et Quintus Mucius Scævola Pontifex, qui pratiquèrent à la lettre le stoïcisme, montrant un désintéressement exemplaire dans l'administration des provinces, ou étant les seuls à prendre au sérieux les prescriptions des lois édictées contre le luxe, se

1. Sénèque, *De la constance du sage*, 7, 1 ; *De la providence*, II, 9.

défendant devant les tribunaux sans faire appel aux ressources rhétoriques, mais dans un style stoïcien [1]. On peut aussi évoquer l'empereur Marc Aurèle, appelé officiellement « le philosophe » de son vivant, alors que l'on ignorait pourtant qu'il avait écrit les *Pensées* et qu'il ne pouvait donc apparaître comme un théoricien [2]. Philosophe lui aussi, bien qu'il n'ait pas enseigné, ce sénateur Rogatianus [3], disciple de Plotin, dont nous avons parlé plus haut, qui, le jour même où il devait prendre ses fonctions de préteur, renonça à ses charges politiques et à ses richesses.

Vie philosophique et discours philosophique sont incommensurables surtout parce qu'ils sont d'ordre totalement hétérogène. Ce qui fait l'essentiel de la vie philosophique, le choix existentiel d'un certain mode de vie, l'expérience de certains états, de certaines dispositions intérieures, échappe totalement à l'expression du discours philosophique. Ceci apparaît le plus clairement dans l'expérience platonicienne de l'amour, peut-être même dans l'intuition aristotélicienne des substances simples, et surtout dans l'expérience unitive plotinienne, totalement indicible dans sa spécificité, puisque celui qui en parle, lorsque l'expérience est terminée, ne se situe plus au même niveau psychique que lorsqu'il vivait l'expérience. Mais cela est vrai aussi de l'expérience de la vie épicurienne ou stoïcienne ou cynique. L'expérience vécue du plaisir pur, ou de la cohérence

1. Cf. I. Hadot, « Tradition stoïcienne et idées politiques au temps des Gracques », *Revue des études latines*, t. 48, 1970, p. 174-178.

2. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, Paris, 1992, p. 16 et p. 31.

3. Porphyre, *Vie de Plotin*, 7, 32.

avec soi-même et avec la Nature, est d'un tout autre ordre que le discours qui la prescrit ou la décrit de l'extérieur. Ces expériences ne sont pas de l'ordre du discours et des propositions.

Incommensurables donc, mais aussi inséparables. Pas de discours qui mérite d'être appelé philosophique, s'il est séparé de la vie philosophique, pas de vie philosophique, si elle n'est étroitement liée au discours philosophique. C'est là d'ailleurs que réside le danger inhérent à la vie philosophique : l'ambiguïté du discours philosophique.

Toutes les écoles ont dénoncé en effet le danger que court le philosophe, s'il s'imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être en accord avec la vie philosophique. Elles ont constamment attaqué, pour reprendre les termes du platonicien Polémon [1], ceux qui cherchent à se faire admirer par leur habileté dans l'argumentation syllogistique, mais se contredisent dans la conduite de leur vie, ou, comme le dit une sentence épicurienne [2], ceux qui développent des discours vides, ceux qui, comme le dit le stoïcien Épictète [3], dissertent sur l'art de vivre en hommes, au lieu de vivre eux-mêmes en hommes, qui font, selon l'expression de Sénèque, de l'amour de la sagesse (*philosophia*) un amour de la parole (*philologia*) [4]. Traditionnellement, ceux qui développent un discours apparemment philosophique, sans chercher à mettre leur vie

1. D. L., IV, 18.
2. Dans Porphyre, *Lettre à Marcella*, § 31.
3. Épictète, *Entretiens*, III, 21, 4-6.
4. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 128, 23. Cf. J. Pépin, « *Philologos/Philosophos* », dans Porphyre, *La Vie de Plotin*, t. II, p. 477-501 (cité p. 233, n. 2).

en rapport avec leur discours et sans que leur discours émane de leur expérience et de leur vie, sont appelés des « sophistes » par les philosophes, depuis Platon et Aristote [1] jusqu'à Plutarque, qui déclare qu'une fois que ces sophistes se sont levés de leurs chaires, et ont posé leurs livres et leurs manuels, ils ne sont pas meilleurs que les autres hommes « dans les actes réels de la vie [2] ».

À l'inverse, la vie philosophique ne peut se passer du discours philosophique, à condition que ce discours soit inspiré et animé par elle. Il est une partie intégrante de cette vie. On peut considérer le rapport entre vie philosophique et discours philosophique de trois manières différentes, qui sont d'ailleurs étroitement liées. Tout d'abord, le discours justifie le choix de vie et en développe toutes les implications : on pourrait dire qu'en une sorte de causalité réciproque, le choix de vie détermine le discours, et le discours détermine le choix de vie en le justifiant théoriquement. En second lieu, pour pouvoir vivre philosophiquement, il faut exercer une action sur soi-même et sur les autres, et le discours philosophique, s'il est vraiment l'expression d'une option existentielle, est, dans cette perspective, un moyen indispensable. Enfin, le discours philosophique est une des formes même de l'exercice du mode de vie philosophique, sous la forme du dialogue avec autrui ou avec soi-même.

Tout d'abord, le discours philosophique justifie théoriquement le choix de vie. Nous l'avons constaté d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie

1. Cf. plus haut, p. 33-34
2. Plutarque, *Comment écouter*, 43 f.

antique : pour fonder la rationalité de leur choix de vie, les philosophes doivent recourir à un discours visant lui-même, autant que faire se peut, à une rationalité rigoureuse. Qu'il s'agisse, chez Platon, du choix du Bien, ou, chez les épicuriens, du choix du plaisir pur, ou, chez les stoïciens, du choix de l'intention morale, ou, chez Aristote et Plotin, du choix de la vie selon l'Intellect, il faudra chaque fois dégager avec précision les présupposés, les implications, les conséquences d'une telle attitude, par exemple, comme nous l'avons vu pour le stoïcisme ou l'épicurisme, rechercher, dans la perspective de l'option existentielle, la place de l'homme dans le monde et élaborer ainsi une « physique » (couronnée ou non d'une théologie), définir aussi les rapports de l'homme avec ses semblables et élaborer ainsi une « éthique », définir enfin les règles mêmes du raisonnement utilisées dans la physique et l'éthique, et élaborer ainsi une « logique » et une théorie de la connaissance. Il faudra donc utiliser un langage technique, parler des atomes, ou des incorporels, ou des Idées, ou de l'Être ou de l'Un, ou des règles logiques de la discussion. Même pour le choix de vie cynique, dans lequel le discours philosophique est très réduit, on peut déceler à l'arrière-plan une réflexion sur les rapports entre la « convention » et la « nature ». Un effort de conceptualisation et de systématisation plus ou moins grand est reconnaissable d'un bout à l'autre de la philosophie antique.

En second lieu, le discours est un moyen privilégié grâce auquel le philosophe peut agir sur lui-même et sur les autres, car, s'il est l'expression d'une option existentielle de celui qui le tient, il a toujours, directement ou indirectement, une fonction formatrice,

éducatrice, psychagogique, thérapeutique. Il est toujours destiné à produire un effet, à créer dans l'âme un *habitus*, à provoquer une transformation du moi. C'est à ce rôle créateur que Plutarque fait allusion quand il écrit [1] :

*Le discours philosophique ne sculpte pas des statues immobiles, mais, tout ce qu'il touche, il veut le rendre actif, efficace et vivant, il inspire des élans moteurs, des jugements générateurs d'actes utiles, des choix en faveur du bien [...]*

Dans cette perspective, on peut le définir comme un exercice spirituel, c'est-à-dire comme une pratique destinée à opérer un changement radical de l'être.

Cette transformation du moi, les différents types de discours philosophiques s'efforceront de la réaliser de différentes manières. C'est ainsi que le discours purement « théorique » et dogmatique, réduit, pourrait-on dire, à lui-même, peut déjà l'opérer en quelque sorte par la seule force de l'évidence. Par exemple, par leur forme systématique rigoureuse, par les traits attirants de la forme de vie qu'ils proposent de la figure du sage qu'elles dessinent, les théories épicurienne et stoïcienne contraignent en quelque sorte à faire le choix de vie qu'elles impliquent.

Mais elles peuvent encore augmenter leur vigueur persuasive en se concentrant en des résumés très denses, mieux encore, en de courtes maximes frappantes, comme le quadruple remède des épicuriens. C'est pourquoi stoïciens et épicuriens conseillent à

1. Plutarque, *Le philosophe doit surtout s'entretenir avec les grands*, 776 c-d.

leurs disciples de se remémorer jour et nuit, non seulement mentalement, mais par écrit, ces dogmes fondamentaux. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre l'exercice que constituent les *Pensées* de Marc Aurèle. Dans cet ouvrage, l'empereur-philosophe formule pour lui-même les dogmes du stoïcisme. Mais il ne s'agit pas d'un résumé ou d'un aide-mémoire qu'il suffirait de relire; il ne s'agit pas de formules mathématiques, reçues une fois pour toutes et destinées à être appliquées mécaniquement. Car il ne s'agit pas de résoudre des problèmes théoriques et abstraits, mais de se remettre à nouveau dans des dispositions telles que l'on se sente obligé de vivre en stoïcien. Il ne suffit donc pas de relire des « mots », mais il faut, toujours de nouveau, formuler de manière frappante des maximes qui invitent à l'action; ce qui compte, c'est l'acte d'écrire, de se parler à soi-même [1]. D'une manière générale, on peut dire que l'avantage de la structure systématique des théories stoïcienne et épicurienne, c'est que les raffinements doctrinaux peuvent être réservés aux spécialistes, mais que l'essentiel de la doctrine est accessible à un public plus large : il y a là une analogie avec le christianisme, dans lequel, si les discussions sont réservées aux théologiens, le catéchisme suffit au peuple chrétien. Ces philosophies peuvent donc, comme nous l'avons dit, devenir « populaires ». Elles sont « missionnaires ».

Il existe un tout autre type de discours, apparemment eux aussi d'ordre théorique, ce sont ceux qui prennent la forme de l'interrogation, de la recherche, de l'aporie même, ceux donc qui ne pro-

1. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 64-66.

posent ni dogmes, ni système, mais obligent les disciples à un effort personnel, à un exercice actif. De tels discours tendent eux aussi à produire une aptitude, un *habitus* dans l'âme de l'interlocuteur et à le conduire à un choix de vie déterminé.

Dans le dialogue de type socratique, dans lequel le maître affecte de ne rien savoir et de ne rien apprendre à son interlocuteur, ce dernier est finalement lui-même mis en question : il doit rendre raison de lui-même et de la manière dont il vit et dont il a vécu. Les interrogations socratiques l'engagent donc à prendre souci de lui-même et par conséquent à changer de vie.

Le dialogue platonicien, par exemple le *Sophiste* ou le *Philèbe*, est un exercice plus intellectuel, mais, il faut le reconnaître, il est avant tout un « exercice ». Nous l'avons vu, il n'a pas pour but principal et unique de résoudre le problème posé, mais de « rendre meilleur dialecticien ». Et, précisément, être meilleur dialecticien, ce n'est pas seulement être habile à inventer ou à dénoncer des arguties de raisonnement, mais c'est tout d'abord savoir dialoguer, avec toutes les exigences que cela comporte : reconnaître la présence et les droits de l'interlocuteur, fonder sa réponse sur ce que l'interlocuteur reconnaît savoir lui-même, se mettre donc en accord avec lui à chaque étape de la discussion; c'est surtout se soumettre aux exigences et aux normes de la raison, de la recherche de la vérité, et finalement reconnaître la valeur absolue du Bien. C'est donc sortir de son point de vue individuel pour s'élever à un point de vue universel, s'efforcer de voir les choses dans la perspective du Tout et du Bien, transformer ainsi sa vision du monde et sa propre attitude intérieure.

Le discours philosophique peut d'ailleurs prendre aussi la forme d'un exposé continu, d'un discours d'exhortation ou de consolation dans lequel toutes les ressources de la rhétorique seront mises en œuvre pour provoquer la transformation de l'âme.

Enfin, troisième aspect des rapports entre philosophie et discours philosophique, le discours philosophique est une des formes mêmes de l'exercice du mode de vie philosophique. Nous venons de l'entrevoir, le dialogue fait partie intégrante du mode de vie platonicien. La vie dans l'Académie implique un constant échange intellectuel et spirituel dans le dialogue, mais aussi dans la recherche scientifique. Cette communauté de philosophes est aussi une communauté de savants qui pratiquent les mathématiques ou l'astronomie et la réflexion politique.

Plus encore que l'école platonicienne, l'école aristotélicienne est une communauté de savants. Le choix de vie aristotélicien, c'est en effet de « vivre selon l'Intellect », c'est-à-dire de trouver le sens de sa vie et son plaisir dans la recherche, c'est donc finalement de mener une vie de savant et de contemplatif, entreprendre des recherches, souvent collectives, sur tous les aspects de la réalité humaine et cosmique. Le discours philosophique et scientifique, qui, pour Aristote, ne peut pas être seulement dialogique, est donc, pour lui aussi, un élément essentiel de la vie selon l'esprit. Activité de savant qui peut d'ailleurs se dépasser dans une intuition mystique, lorsque l'intellect humain entre en contact dans un toucher non discursif avec l'Intellect divin.

On retrouverait, dans d'autres écoles, cette communauté de recherche, de discussion, de souci de soi et des autres, de correction mutuelle, aussi bien,

comme nous l'avons vu, dans l'amitié épicurienne que dans la direction de conscience stoïcienne ou néoplatonicienne.

On reconnaîtra aussi un exercice du mode de vie philosophique dans le discours de méditation, qui est en quelque sorte un dialogue du philosophe seul en face de lui-même, que nous avons déjà rencontré plus haut. Le dialogue avec soi-même est un usage répandu dans toute l'Antiquité. On sait par exemple que Pyrrhon étonnait ses concitoyens parce qu'il parlait à voix haute avec lui-même [1], et que le stoïcien Cléanthe se faisait des reproches de la même manière. La méditation silencieuse peut se pratiquer debout et immobile — c'est la manière de Socrate —, ou en se promenant, comme le disent le poète Horace [2] : « T'en vas-tu silencieux, à petits pas à travers les bois salubres, ayant en tête toutes les pensées dignes d'un sage et d'un homme de bien ? » et le stoïcien Épictète [3] : « Va te promener seul, converse avec toi-même. » La méditation fait partie d'un ensemble de pratiques, qui ne sont d'ailleurs pas toutes de l'ordre du discours, mais qui sont toujours le témoignage de l'engagement personnel du philosophe et, pour lui, un moyen de se transformer et de s'influencer lui-même. Ce sont ces exercices spirituels que nous allons maintenant évoquer.

1. D. L., IX, 64 et VII, 171.
2. Horace, *Épîtres*, I, 4, 4-5.
3. Épictète, *Entretiens*, III, 14, 1.

## LES EXERCICES SPIRITUELS

Tout au long de notre enquête, nous avons rencontré dans toutes les écoles, même chez les sceptiques, des « exercices » (*askesis*, *meletê*), c'est-à-dire des pratiques volontaires et personnelles destinées à opérer une transformation du moi. Elles sont inhérentes au mode de vie philosophique. Je voudrais maintenant essayer de dégager les tendances communes que l'on peut déceler dans les pratiques des différentes écoles.

### *Préhistoire*

Il n'y a jamais de commencement absolu dans l'histoire de la pensée. On peut donc supposer qu'il a existé une préhistoire des exercices spirituels chez les penseurs présocratiques et dans la Grèce archaïque. Malheureusement tout ce que nous connaissons des présocratiques est extrêmement lacunaire, les témoignages sont extrêmement tardifs et les fragments qui nous ont été conservés sont très difficiles à interpréter, parce que nous ne pouvons pas toujours saisir avec certitude le sens des mots employés. Par exemple, Empédocle [1] parle de la manière suivante d'un personnage hors du commun qui est peut-être Pythagore :

1. *Les Présocratiques*, Empédocle, B CXXIX, Dumont, p. 428.

*Parmi eux vivait un homme d'un savoir extraordinaire, qui avait su acquérir une grande richesse de pensées* (prapidôn)*, puissant en toutes sortes d'œuvres. Car lorsqu'il faisait un grand effort en ses pensées* (prapidessin) *il voyait facilement chacune des choses qui s'étaient passées en dix ou vingt vies d'hommes.*

On a voulu voir ici une allusion aux exercices de mémoire pratiqués par Pythagore [1], et nous allons y revenir, mais nous pouvons retenir pour le moment que cette remémoration se fait par « un grand effort en ses pensées ». Le mot *prapides*, employé deux fois dans ce texte, signifie originellement le diaphragme, dont la tension peut arrêter la respiration et, de manière figurée, la réflexion, la pensée. Comme le mot « cœur » en français, il a, à la fois, une signification physiologique et psychologique. J.-P.Vernant [2], à la suite de L. Gernet [3], considère donc que le texte d'Empédocle fait allusion à un « exercice spirituel » de remémoration, consistant en des « techniques de contrôle du souffle respiratoire, par le diaphragme, qui devaient permettre à l'âme de se concentrer pour se libérer du corps et voyager dans l'au-delà ». Mais peut-on admettre que le mot *prapides*, lorsqu'il s'agit de l'effort de remémoration, ait un sens physiologique, si deux lignes avant il désigne les réflexions et les pensées et qu'il semble donc bien avoir un sens psychologique ? Dans un autre texte d'Empédocle [4] :

1. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, Paris, 1971, t. I, p. 114.
2. J.-P. Vernant, *ibid.*, p. 114 et p. 95-96.
3. L. Gernet, *Anthropologie de la Grèce antique*, Paris, 1982, p. 252.
4. B CXXXII, Dumont, p. 429.

*Heureux celui qui a acquis une grande richesse de pensées* (prapidôn) *divines, malheureux celui qui garde sur les dieux une opinion de ténèbres,*

on retrouve le même sens « psychologique » de *prapides*, confirmé d'ailleurs par l'opposition de ce terme à un terme signifiant « opinion ». L'affirmation, dans ce contexte, de l'existence de « techniques de contrôle du souffle » s'appuie donc, en fait, uniquement sur l'ambiguïté du mot *prapides* ; or rien ne prouve que le mot désigne le diaphragme dans cette phrase d'Empédocle.

Je ne veux pas dire ici qu'il n'ait pas existé des techniques de contrôle du souffle dans la tradition philosophique grecque. La conception de l'âme comme un souffle [1] suffirait à le faire supposer. Et il se pourrait que l'exercice platonicien, qui consiste à concentrer l'âme ordinairement dispersée dans toutes les parties du corps [2], soit à comprendre dans cette perspective. Il est frappant aussi de constater que, dans les récits se rapportant à la mort des philosophes, par exemple celle de deux cyniques, Diogène et Métroclès [3], on parle souvent de personnages qui auraient mis fin à leurs jours en retenant leur souffle, ce qui laisse supposer que des pratiques de ce genre étaient évoquées dans les traditions biographiques. Mais je veux seulement donner ici un exemple parmi d'autres des incertitudes et des difficultés qui pèsent sur toutes les reconstructions et hypothèses qui ont trait aux présocratiques et à la Grèce archaïque.

1. J.-P. Vernant, *op. cit.*, t. II, p. 111.
2. Cf. plus haut, p. 109-110.
3. D. L., VI, 76 et 95.

J.-P. Vernant [1] ajoute que ces techniques de contrôle du souffle sont à replacer dans la tradition « chamanistique ». Le chamanisme [2] est un phénomène social qui est lié fondamentalement aux civilisations de la chasse ; il n'est resté phénomène central dans la société qu'en Sibérie et en Amérique du Sud, mais il s'est adapté et mêlé à d'autres cultures et religions à des dates plus ou moins reculées, le substrat étant resté plus visible en Scandinavie ou en Indonésie. Il est centré sur la figure du chamane, un personnage qui sait par une action rituelle entrer en contact avec le monde des esprits des animaux ou des hommes, vivants ou morts, pour assurer la chance à la chasse ou dans l'élevage ou la guérison des âmes des vivants ou des morts. Depuis K. Meuli [3], et E. R. Dodds [4], on a voulu voir dans le chamanisme l'origine des représentations des philosophes grecs sur l'âme, sur la séparation de l'âme et du corps, l'origine aussi des techniques de concentration spirituelle, des représentations de voyages de l'âme hors du corps, et depuis M. Eliade [5], l'origine également des techniques de l'extase. Je serais, pour ma part, extrêmement réticent sur ce genre d'explication, pour deux raisons principales.

1. J.-P. Vernant, *op.cit.*, t. I, p. 96 et t. II, p. 111.

2. R. N. Hamayon, *La chasse à l'âme. Esquisse d'une théorie du chamanisme sibérien*, Paris, Société d'ethnologie, 1990. Dans les lignes qui suivent, j'utilise l'exposé sur le chamanisme présenté par R. N. Hamayon, « Le chamanisme sibérien : réflexion sur un médium », *La Recherche*, n° 275, avril 1995, p. 416-422.

3. K. Meuli, « Scythica », *Hermes*, t. 70, 1935, p. 137 et suiv.

4. E. R. Dodds, *Les Grecs et l'irrationnel*, Paris, Aubier, 1965, p. 135-174.

5. M. Eliade, *Le chamanisme et les techniques archaïques de l'extase*, Paris, 1968 (1re éd. 1951).

Tout d'abord, même si l'on admettait cette préhistoire chamanique, il n'en resterait pas moins que les exercices spirituels qui nous intéressent n'ont plus rien à voir avec les rituels chamaniques et répondent au contraire à un rigoureux besoin de contrôle rationnel, besoin qui émerge pour nous avec les premiers penseurs de la Grèce, et avec les sophistes et Socrate. Un comparatisme trop étroit risque donc de fausser la représentation que l'on se fait de la philosophie grecque.

En second lieu, il me semble que les historiens de la philosophie se font du chamanisme une représentation fortement idéalisée et spiritualisée, ce qui permet de voir du chamanisme partout. Peut-on vraiment, par exemple, parler de Socrate, en disant avec H. Joly [1] :

*Que Socrate ait été le dernier shaman et le premier philosophe fait partie désormais des vérités anthropologiquement admises.*

Que veut dire « vérités anthropologiquement admises » ? Peut-on dire vraiment d'ailleurs qu'il ait été le premier philosophe ? Et que veut dire ici le mot « chamane » ? Signifie-t-il que, conformément à ce qui fait l'essence du chamanisme, c'est-à-dire, dans la perspective de la chasse et de la pêche, l'alliance entre les âmes humaines et les esprits animaux, conçus sur le modèle matrimonial, Socrate a une épouse rituelle, qui serait un esprit féminin du monde nourricier : fille d'esprit donneur de gibier, appelé esprit de la forêt, fille d'esprit aquatique, don-

1. H. Joly, *Le Renversement platonicien*, Paris, Vrin, 1974, p. 67-69.

neur de poisson? S'est-il animalisé, le temps du rituel, par son accoutrement et son comportement? Est-ce qu'il bondit et brame, tel le mâle qui repousse ses rivaux et se prépare à s'accoupler avec sa femelle? Je fais allusion ici à une description de l'activité du chamane donnée récemment par ma collègue R. N. Hamayon [1]. Elle a aussi, me semble-t-il, remarquablement mis en lumière l'ambiguïté qui est inhérente à l'usage du terme de transe proche de celui d'extase, pour regrouper l'ensemble des conduites corporelles chamaniques [2]. On se contente de dire que le chamane est « en transe », sans décrire le détail de ses gestes. Mais ce qui importe en fait, c'est précisément le détail des ces gestes corporels : trembler ou bondir n'expriment pas le même type de relation et s'adressent à des types d'esprits différents [3] :

*Le symbolisme d'alliance avec des esprits animaux, du fait qu'il implique l'animalisation rituelle du chamane, suffit à rendre compte des bizarreries de son comportement. Il permet de faire l'économie des questions sur sa nature normale ou pathologique et sur le caractère artificiel ou spontané de sa conduite. Nul besoin de faire appel à un psychisme particulier, ni à un conditionnement physique. Le chamane communique avec les mouvements de son corps avec les esprits animaux, comme le font entre elles des espèces différentes sans langage commun. En bondissant comme en s'étendant inerte, il n'est ni hors de lui ni évanoui ni hystérique ni cata-*

1. R. N. Hamayon, « Le chamanisme sibérien... », p. 418-419.
2. R. N. Hamayon, « De la portée des concepts de "transe, extase [...]" dans l'étude du chamanisme », *Études mongoles et sibériennes*, t. 25, 1994.
3. R. N. Hamayon, « Le chamanisme sibérien... », p. 419.

*leptique : il joue son rôle. Il ne s'agit pas pour lui d'atteindre un état ou de vivre une expérience comme le veulent certaines interprétations occidentales, mais de réaliser l'action attendue par les siens. Il n'y a donc pas lieu de faire appel au vocabulaire de la transe, de l'extase, ou des états altérés de la conscience, vocabulaire ambigu puisqu'il implique, entre état physique, état psychique et acte symbolique, un lien que rien ne prouve.*

Pour pouvoir parler de Socrate comme d'un chamane, il faut, me semble-t-il, éliminer de la notion de chamane tout ce qui lui donne sa spécificité. Pour H. Joly [1], le fait que Socrate se tenait à l'écart et demeurait immobile pour méditer, le fait qu'il « appliquait son esprit à lui-même [2] », prouve qu'il recourait à « des techniques fort connues du contrôle du souffle ». « Fort connues » me semble bien exagéré, « supposées » ou « possibles » serait plus exact, comme nous l'avons vu. Je pense pour ma part que, si l'on veut méditer tranquillement, il faut bien se tenir immobile et silencieux et que cette conduite n'a rien à voir avec la « retraite » du chamane. Dodds parle à ce sujet d'une « retraite » religieuse, période d'entraînement rigoureux dans la solitude et le jeûne et qui peut inclure un changement psychologique de sexe. Après cette période, l'âme du chamane peut quitter son corps, voyager au loin, dans le monde des esprits. Mais les réalités sont beaucoup plus complexes, étant toujours liées à un certain rapport rituel avec les esprits animaux ou les âmes des morts. Eliade et Dodds se représentent le chamanisme comme le pouvoir qu'a un individu de

1. H. Joly, *op. cit.*, p. 69.
2. *Banquet*, 174 d.

modifier comme il le veut les rapports de son âme et de son corps, alors qu'il s'agit plutôt de l'art de pratiquer une certaine conduite symbolique, en rapport avec certaines situations concrètes. Et, pour ce qui est de la retraite du chamane, je cite ici encore R. N. Hamayon [1] :

*L'alliance avec un esprit animal fonde l'aspect sauvage et spontané de la conduite rituelle du chamane. Elle fonde aussi les conduites informelles qui engagent sa carrière : fugues, refus de viande, somnolence, etc. Manifestées à la puberté, ces conduites sont censées exprimer l'entrée en contact avec les esprits animaux et constituer une épreuve de virilité.*

On ne voit guère en tout cela le rapport avec le comportement de Socrate. Dodds a voulu voir aussi des traces de chamanisme dans les histoires que l'on racontait sur des personnages comme Abaris, Aristée de Proconnèse, Hermotime de Clazomènes ou Épiménide, qui auraient voyagé hors de leur corps. La description que donne un écrivain tardif, de la seconde moitié du IIe siècle ap. J.-C., donc neuf siècles après Aristée, de l'aventure de celui-ci, pouvait d'ailleurs paraître confirmer la représentation idéalisée que l'on se faisait habituellement du chamanisme [2] :

*Gisant sur le sol, respirant à peine, son âme abandonnant son corps errait comme un oiseau et voyait tout ce qui se trouvait sous elle, la terre, la mer, les fleuves, les villes, les mœurs et les passions des hommes, les natures de tout genre.*

1. R. N. Hamayon, « Le chamanisme sibérien... », p. 419.
2. Maxime de Tyr, *Discours*, XVI, 2, p. 60 Dübner, dans *Theophrasti Characteres...*, éd. F. Dübner, Paris, Didot, 1877.

*Puis, rentrant dans son corps et le faisant relever, s'en servant à nouveau comme d'un instrument, elle raconta ce qu'elle avait vu et entendu.*

J. D. P. Bolton[1] a montré par une étude minutieuse que c'était en fait sous l'influence d'un des disciples de Platon, Héraclide du Pont, intéressé à ce genre de phénomènes, que l'histoire d'Aristée avait été interprétée de cette manière. Mais, selon Bolton, tout donne à penser qu'Aristée, qui vivait au VII^e^ siècle av. J.-C., a réellement fait un voyage d'exploration dans le Sud de l'actuelle Russie et dans les steppes de l'Asie, et qu'à son retour il a écrit un poème intitulé *Arimaspea* qui racontait son aventure. Il semble bien donc que, dans le cas d'Aristée, il n'y eut aucun voyage psychique, mais un authentique voyage terrestre. Absent pendant six ans, on l'avait cru mort. On a donc pensé que c'était son âme qui avait fait ce voyage dans un état de mort apparente. On voit ici encore l'incertitude qui pèse sur ce genre d'interprétations « chamanistiques ».

Il est possible qu'on puisse déceler des traces de chamanisme dans certains aspects religieux et rituels de la Grèce archaïque, mais il faut sans doute observer la plus extrême prudence lorsqu'il est question d'interpréter par le chamanisme les figures et les pratiques de ces sages, d'Aristée à Pythagore, qui auraient possédé la maîtrise de leur âme, grâce à une discipline de vie ascétique. Il semble que, dans ce domaine, il soit tout à fait légitime d'hésiter. C'est ce que fait d'ailleurs J.-P. Vernant quand il écrit, à propos de personnages comme Abaris ou Aristée[2] :

1. J. D. P. Bolton, *Aristeas of Proconnesus*, Oxford, 1962.
2. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée chez les Grecs*, t. I, p. 114 ; t. II, p. 110, n. 44.

*Pour notre part, plus qu'avec les faits de shamanisme, nous serions tentés d'établir un rapprochement avec les techniques de type Yoga.*

Nous pouvons revenir maintenant au texte d'Empédocle dont nous étions partis. Il nous laisse entrevoir deux faits bien connus par ailleurs, tout d'abord que Pythagore croyait aux réincarnations, ensuite qu'il avait le pouvoir de se remémorer ses existences antérieures. On disait qu'il avait le souvenir d'avoir été Euphorbe [1], fils de Panthoos, que Ménélas tua pendant la guerre de Troie. Les Anciens racontaient aussi que les pythagoriciens pratiquaient, le matin ou le soir, des exercices de remémoration, par lesquels ils se rappelaient tous les événements du jour ou de la veille [2]. On a pensé que ces exercices étaient destinés finalement à permettre de se remettre en mémoire les vies antérieures [3]. Cette interprétation ne peut s'appuyer que sur un seul témoignage très tardif, celui de Hiéroclès, un écrivain du v^e^ siècle ap. J.-C., commentateur d'un apocryphe néopythagoricien, les *Vers d'or*, où l'on trouve, entre autres, des conseils au sujet de la pratique de l'examen de conscience. Hiéroclès, après avoir montré l'importance morale de cette pratique, ajoute [4] :

*Cette ressouvenance de la vie quotidienne devient un exer-*

1. Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 45. W. Burkert, *Lore and Science...*, p. 139-141.
2. Jamblique, *Vie de Pythagore*, §§ 164-165.
3. J.-P. Vernant, *Mythe et pensée...*, t. I, p. 111.
4. M. Meunier, Pythagore, *Les Vers d'or*, Hiéroclès, *Commentaire sur les Vers d'or*, vers XL-XLIV, p. 226.

*cice propre à nous remémorer ce que nous avons fait dans nos vies antérieures et à nous donner ainsi le sentiment de notre immortalité.*

On remarquera pourtant que deux témoins antérieurs, Diodore de Sicile [1] et Cicéron, lorsqu'ils évoquent la pratique pythagoricienne de la remémoration des événements de la journée précédente et des jours antérieurs, ne parlent que d'exercices destinés à intensifier les capacités de la mémoire. Pour Porphyre [2], il s'agit plutôt d'un examen de conscience, puisqu'il faut se rendre des comptes à soi-même au sujet des actions passées et aussi prévoir comment l'on agira dans le futur.

Nous possédons beaucoup de descriptions de la vie dans l'école de Pythagore. Malheureusement, elles sont souvent une projection de l'idéal de vie philosophique propre à des écoles bien postérieures au pythagorisme. On ne peut donc pas s'y fier pour reconstruire le modèle de vie pythagoricien. Nous savons que Platon [3] faisait l'éloge de ce mode de vie dans la *République*. Mais il ne nous donne pas de détails sur son contenu. Tout ce que nous pouvons dire avec certitude, c'est tout d'abord que les pythagoriciens, du temps de Pythagore et après lui, ont exercé une influence politique sur plusieurs cités du Sud de l'Italie, fournissant ainsi un modèle à l'idée platonicienne d'une cité organisée et gouvernée par des philosophes [4]. Ce que nous pouvons dire aussi,

1. Diodore de Sicile, *Bibliothèque historique*, X, 5, 1; Cicéron, *De la vieillesse*, 11, 38.
2. Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 40.
3. Platon, *Républ.*, 600 a-b.
4. Cf. W. Burkert, *Lore and Science...*, p. 109-120 et p. 192-208.

c'est qu'après l'échec de cette activité politique, il a existé, aussi bien dans le sud de l'Italie que dans le reste de la Grèce, des communautés pythagoriciennes qui menaient une vie ascétique, dont nous avons parlé plus haut [1].

Nous savons très peu de choses aussi sur les pratiques spirituelles qui pouvaient être en usage chez d'autres présocratiques. On peut seulement noter que, pour traiter d'un de leurs thèmes favoris, la tranquillité de l'âme, des philosophes comme Sénèque et Plutarque [2] feront allusion à un ouvrage de Démocrite consacré à l'*euthumia*, c'est-à-dire la bonne disposition de l'âme, qui équivaut à la joie. Selon Sénèque, il la recherchait dans un état d'équilibre de l'âme. On peut y parvenir en sachant adapter son action à ce que l'on est capable de faire. La joie correspond donc à la connaissance de soi. Il s'agit de « s'occuper de ses affaires ». Une action sur soi-même est donc possible. Il est remarquable également qu'un abondant recueil de sentences morales ait été mis sous le nom de Démocrite [3]. Par ailleurs, il avait écrit aussi un ouvrage intitulé *Tritogeneia*, qui est un des surnoms de la déesse Athéna, identifiée par lui à la sagesse ou prudence, et il définissait cette sagesse comme l'art de bien raisonner, de bien parler et de faire ce qu'il faut faire [4].

1. Cf. plus haut, p. 241-242.

2. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, 2, 3 ; Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 465 c ; Diogène Laërce, IX, 45 ; cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 135 et suiv. ; P. Demont, *La cité grecque archaïque et classique et l'idéal de tranquillité*, Paris, 1990, p. 271.

3. Démocrite, B XXXV et suiv., *Les Présocratiques*, Dumont, p. 862-873.

4. Démocrite, B II, *Les Présocratiques*, Dumont, p. 836.

Parmi les sophistes, Antiphon [1] présente l'intérêt tout particulier d'avoir proposé une thérapeutique qui consistait à soigner les chagrins et les peines par la parole. Nous ne savons pas comment il l'exerçait, mais nous pouvons trouver dans les fragments de ses œuvres qui nous ont été conservés de précieuses indications sur sa connaissance de la psychologie humaine. Nous n'en signalerons ici que quelques exemples. Il sait par exemple que l'on ne peut devenir sage sans avoir soi-même expérimenté ce qui est honteux ou mauvais, c'est-à-dire sans avoir remporté une victoire sur soi-même. Il sait aussi que celui qui, voulant faire du mal à son prochain, ne le fait pas tout de suite, par crainte de ne pas réussir ou de voir surgir des conséquences désagréables, finit souvent par renoncer à son projet [2]. Cela signifie que la prudence consiste à réfléchir, à prendre du recul par rapport à l'action. On entrevoit ainsi le rôle que joue la réflexion dans la conduite de la vie. Par ailleurs, Antiphon avait la réputation d'être un remarquable interprète des rêves. On retiendra cette remarque sur l'unicité et le sérieux de la vie [3] :

*Il y a des gens qui ne vivent pas la vie présente : c'est tout comme s'ils se préparaient, en y consacrant toute leur ardeur, à vivre on ne sait quelle autre vie, mais pas celle-ci, et*

1. Antiphon le Sophiste, A VI-VII, *Les Présocratiques*, Dumont, p. 1094-1095. Cf. G. Romeyer-Dherbey, *Les Sophistes*, Paris, 1985, p. 110-115; M. Narcy, « Antiphon le Sophiste », *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 225-244; W. D. Furley, « Antiphon der Sophist. Ein Sophist als Psychotherapeut? », *Rheinisches Museum*, t. 135, 1992, p. 198-216; P. Demont, *La cité grecque archaïque...*, p. 253-255.
2. Antiphon, B LVIII-LIX, Dumont, p. 1114.
3. Antiphon, B LIII et LII, Dumont, p. 1112.

*pendant qu'ils font cela, le temps s'en va et il est perdu. On ne peut pas remettre en jeu la vie comme un dé qu'on relance.*

On croirait entendre déjà Épicure ou Sénèque dire : « Pendant que l'on attend de vivre, la vie passe. »

On devine ainsi par ces quelques exemples qu'il a existé toute une préhistoire du mode de vie philosophique et des pratiques qui lui sont liées [1]. Mais étant donné la pauvreté des fragments qui nous ont été conservés et la difficulté de les interpréter, décrire avec précision ces pratiques demanderait, nous venons de l'entrevoir, une très longue étude.

## *Exercices du corps et exercices de l'âme*

Bien que beaucoup de textes y fassent allusion, il n'existe aucun traité systématique codifiant d'une manière exhaustive une théorie et une technique de l'exercice (*askesis*) philosophique. On peut supposer que ces pratiques faisaient avant tout partie d'un enseignement oral et qu'elles étaient liées à l'usage de la direction spirituelle. On remarquera seulement qu'il a existé des traités *Sur l'exercice* qui sont maintenant perdus. Nous ne possédons sous ce titre qu'un petit traité du stoïcien Musonius Rufus [2]. Après avoir affirmé que ceux qui entreprennent de

1. Sur cette préhistoire, cf. I. Hadot, « The Spiritual Guide », *Classical Mediterranean Spirituality*, New York, 1986, p. 436-444 ; du même auteur, *Seneca...*, p. 10 et suiv.

2. Dans A.-J. Festugière, *Deux prédicateurs de l'Antiquité : Télès et Musonius*, Paris, Vrin, 1978, p. 69-71.

philosopher ont besoin de s'exercer, il distingue des exercices propres à l'âme et des exercices communs à l'âme et au corps. Les premiers consisteront d'une part à « avoir toujours à sa disposition », donc à méditer, les démonstrations qui établissent les dogmes fondamentaux qui régissent l'action, également à se représenter les choses dans une autre perspective, d'autre part à ne vouloir et rechercher que les vrais biens, entendons : la pureté de l'intention morale. Nous pratiquerons les exercices communs à l'âme et au corps « si nous nous accoutumons au froid, au chaud, à la soif, à la faim, à la frugalité de la nourriture, à la dureté de la couche, à l'abstinence des choses agréables, au support des choses pénibles ». Le corps deviendra ainsi impassible à la douleur et disposé à l'action, mais l'âme elle-même, grâce à ses exercices, se fortifiera, en devenant courageuse et tempérante.

Ces remarques de Musonius sont précieuses parce qu'elles nous laissent entrevoir que la représentation d'un exercice philosophique s'enracine dans l'idéal de l'athlétisme et de la pratique habituelle de la culture physique dans les gymnases. De même que, par des exercices corporels répétés, l'athlète donne à son corps une force et une forme nouvelles, de même, par les exercices philosophiques, le philosophe développe sa force d'âme, et se transforme lui-même. L'analogie pouvait paraître d'autant plus évidente que c'était précisément dans le *gymnasion*, c'est-à-dire dans le lieu où se pratiquaient les exercices physiques, que se donnaient souvent aussi les leçons de philosophie [1]. Exercice du corps et exer-

1. J. Delorme, *Gymnasion*, Paris, 1960, p. 316 et suiv., et p. 466.

cice de l'âme concourent à façonner l'homme véritable, libre, fort et indépendant.

Nous avons donné de nombreux exemples de ces pratiques à propos des différentes écoles. Il nous faut maintenant montrer la parenté profonde que l'on peut déceler entre ces exercices et reconnaître qu'ils se ramènent finalement à deux mouvements de prise de conscience de soi, opposés et complémentaires : l'un de concentration, l'autre de dilatation du moi. Ce qui unifie ces pratiques, c'est la visée d'un même idéal : la figure du sage, que, malgré d'apparentes différences, les diverses écoles se représentent avec beaucoup de traits communs.

## *Le rapport à soi et la concentration du moi*

### L'ascèse

Presque toutes les écoles proposent des exercices d'ascèse (le mot grec *askesis* signifie précisément « exercice ») et de maîtrise de soi : il y a l'ascèse platonicienne, qui consiste à renoncer aux plaisirs des sens, à pratiquer un certain régime alimentaire, allant parfois, sous l'influence du néopythagorisme, jusqu'à l'abstinence de la viande des animaux, ascèse qui est destinée à affaiblir le corps par des jeûnes et des veilles, pour mieux vivre de la vie de l'esprit ; il y a l'ascèse cynique, pratiquée aussi par certains stoïciens, qui fait supporter la faim, le froid, les injures, supprimer tout luxe, tout confort, tous les artifices de la civilisation, pour acquérir l'endurance et conquérir l'indépendance ; il y a l'ascèse pyrrhonienne, qui s'applique à considérer toutes choses comme indifférentes, puisque l'on ne peut dire si

elles sont bonnes ou mauvaises; il y a celle des épicuriens, qui limitent leurs désirs, pour accéder au plaisir pur; il y a celle des stoïciens, redressant leurs jugements sur les objets en reconnaissant qu'il ne faut pas s'attacher aux choses indifférentes. Elles supposent toutes un certain dédoublement, par lequel le moi refuse de se confondre avec ses désirs et ses appétits, prend de la distance par rapport aux objets de ses convoitises et prend conscience de son pouvoir de s'en détacher. Il s'élève ainsi d'un point de vue partial et partiel à une perspective universelle, qu'elle soit celle de la nature ou de l'esprit.

### LE MOI, LE PRÉSENT ET LA MORT

Les exercices spirituels correspondent presque toujours à ce mouvement par lequel le moi se concentre en lui-même, en découvrant qu'il n'est pas ce qu'il croyait être, qu'il ne se confond pas avec les objets auxquels il s'était attaché.

La pensée de la mort joue ici un rôle décisif. Nous avons vu comment Platon définissait la philosophie comme un exercice de la mort, dans la mesure où, la mort étant une séparation de l'âme et du corps, le philosophe se séparait spirituellement du corps. Dans la perspective platonicienne, nous sommes ainsi ramenés à l'ascèse qui consiste à découvrir le moi pur, et à dépasser le moi égoïste replié sur son individualité, en le séparant de tout ce qui s'est attaché à lui et à quoi il s'est attaché, et qui l'empêche de prendre conscience de lui-même, comme le dieu marin Glaucos, couvert de coquillages, d'algues et de cailloux, dont parle Platon [1]. La prise de conscience

1. *Républ.*, 611 d.

est bien un acte d'ascèse et de détachement, comme il apparaît aussi chez Plotin, qui conseille au moi de se séparer de ce qui lui est étranger [1] :

*Si tu ne vois pas encore ta propre beauté, fais comme le sculpteur d'une statue qui doit devenir belle : il enlève ceci, il gratte cela, il rend tel endroit lisse, il nettoie tel autre, jusqu'à ce qu'il fasse apparaître le beau visage dans la statue. De la même manière, toi aussi, enlève tout ce qui est superflu, redresse ce qui est oblique, purifiant tout ce qui est ténébreux pour le rendre brillant, et ne cesse de sculpter ta propre statue jusqu'à ce que brille en toi la clarté divine de la vertu.*

L'exercice dont nous venons de parler se retrouve tout aussi bien chez les stoïciens, par exemple chez Marc Aurèle [2]. Il s'exhorte lui-même à « séparer de lui-même », c'est-à-dire, dit-il, de « sa pensée », ce que les autres font ou disent, ce qu'il a lui-même fait ou dit dans le passé, à séparer aussi de son moi toutes les choses futures qui peuvent l'inquiéter, son corps et même l'âme qui anime le corps, les événements qui proviennent de l'enchaînement des causes universelles, c'est-à-dire du destin, les choses qui se sont attachées à lui, parce qu'il s'est attaché à elles, et il se promet ainsi, s'il se sépare du temps passé et du futur et s'il vit dans le présent, d'atteindre à un état de tranquillité et de sérénité.

Dans cet exercice, le moi est totalement circonscrit dans le présent, il s'exerce à vivre seulement ce qu'il vit, c'est-à-dire le présent : il se « sépare » de ce qu'il a fait et dit dans le passé, et de ce qu'il vivra dans le futur. « On ne vit que le présent, cet infini-

1. Plotin, *Enn.* I, 6 (1), 9, 7 et suiv.
2. Marc Aurèle, *Pensées*, XII, 3,1 et suiv. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 130 et suiv. et p. 148-154.

ment petit, dit Marc Aurèle [1], le reste ou bien est déjà vécu ou bien est incertain. » Le passé ne me concerne plus, le futur ne me concerne pas encore [2]. Nous retrouvons ici l'opposition stoïcienne entre ce qui dépend de nous et ce qui ne dépend pas de nous. Ce qui dépend de nous, c'est le présent, lieu de l'action, de la décision, de la liberté; ce qui ne dépend pas de nous, c'est le passé et le futur auxquels nous ne pouvons rien. Le passé et le futur ne peuvent représenter pour nous que des peines ou des plaisirs imaginaires [3].

Il faut bien comprendre cet exercice de la concentration sur le présent et ne pas s'imaginer que le stoïcien ne se souvient de rien et ne pense jamais au futur. Ce qu'il refuse, ce n'est pas la pensée du futur et du passé, mais les passions qu'elle peut entraîner, les vaines espérances, les vains regrets. Le stoïcien se veut homme d'action, et, pour vivre, pour agir, il faut faire des projets et il faut tenir compte du passé pour prévoir ses actions. Mais précisément, puisque il n'y a d'action que présente, c'est seulement en fonction de cette action, dans la mesure où cette pensée peut avoir quelque utilité pour l'action, qu'il faut penser au passé et à l'avenir. C'est donc le choix, la décision, l'action elle-même qui délimite l'épaisseur du présent. Les stoïciens distinguaient deux manières de définir le présent. La première consistait à le comprendre comme la limite entre le passé et le futur. De ce point de vue, il n'y a jamais de temps présent, étant donné que le temps est divisible à l'infini. Mais il s'agit là d'une division abstraite,

1. *Pensées*, III, 10, 1.
2. Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 78, 14.
3. Marc Aurèle, *Pensées*, VIII, 36 et XII, 1.

d'ordre mathématique, le présent se réduit alors à un instant infinitésimal. La seconde manière de concevoir le présent consistait à le définir par rapport à la conscience humaine : il représentait alors une certaine épaisseur, une certaine durée, correspondant à l'attention de la conscience vécue [1]. C'est de ce présent vécu qu'il s'agit lorsqu'on parle de concentration sur le présent.

La conscience de soi n'est rien d'autre que la conscience d'un moi agissant et vivant dans le moment présent. Marc Aurèle, par exemple, ne cesse de le répéter : il faut que je concentre mon attention sur ce que je pense en ce moment, sur ce que je fais en ce moment, sur ce qui m'arrive en ce moment, de façon à voir les choses telles qu'elles se présentent à moi en ce moment, de façon à redresser mon intention dans l'action que je suis en train de faire, en ne voulant faire que ce qui sert la communauté humaine, de façon à accepter, comme voulu par le destin, ce qui m'arrive en ce moment et ne dépend pas de moi [2].

Cet exercice de la conscience de soi se ramène ainsi à un exercice d'attention [3] à soi-même (*prosoché*) et de vigilance, qui suppose que l'on renouvelle, à chaque instant, le choix de vie, c'est-à-dire la pureté de l'intention, la conformité de la volonté de l'individu à la volonté de la Nature universelle, et que l'on ait présents à l'esprit les principes et les règles de vie qui l'expriment. Il faut que le philosophe soit, à chaque instant, parfaitement conscient de ce qu'il est et de ce qu'il fait.

1. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 152.
2. Marc Aurèle, *Pensées*, VII, 54.
3. Cf. Épictète, *Entretiens*, IV, 12.

Cette concentration sur le moment présent suppose, elle aussi, comme la conscience de soi platonicienne, un « exercice de la mort ». La pensée de la possibilité de la mort donne en effet son prix et son sérieux à tout moment et toute action de la vie [1] :

*Agir, parler, penser toujours, comme quelqu'un qui peut sur l'heure sortir de la vie.*
*Accomplis chaque action de ta vie comme si c'était la dernière, en te tenant éloigné de toute légèreté.*
*Ce qui apporte la perfection de la manière de vivre, c'est de passer chaque jour de la vie comme si c'était le dernier [...]*
*Que la mort soit devant tes yeux chaque jour et tu n'auras jamais aucune pensée basse ni aucun désir excessif.*

Dans cette perspective, celui qui applique toute son attention et toute sa conscience au présent considérera qu'il a tout dans le moment présent, parce qu'il a, dans ce moment, à la fois la valeur absolue de l'existence et la valeur absolue de l'intention morale. Il n'a rien à désirer au-delà. Toute la durée d'une vie et toute l'éternité ne pourront lui apporter plus de bonheur [2] : « Si on a la sagesse pour un instant, on ne le cédera pas en bonheur à celui qui la possède pendant toute l'éternité. » Le bonheur est tout entier bonheur, comme un cercle reste un cercle, qu'il soit petit ou qu'il soit immense [3]. À la différence du spectacle de danse ou de la pièce de

1. Marc Aurèle, *Pensées*, II, 11; II, 5, 2; VII, 69; Épictète, *Manuel*, § 21; Sénèque, *Lettres*, 93, 6; 101, 7.

2. Chrysippe, dans Plutarque, *Des notions communes contre les stoïciens*, 1062 a, dans *Les Stoïciens*, éd. É. Bréhier, p. 140.

3. Sénèque, *Lettres*, 74, 27; cf. J. Kristeva, *Les Samouraïs*, Paris, 1990, p. 380 : « Le cercle parfait, qu'il soit grand ou petit, est heureux parce qu'il est juste. »

théâtre, inachevés si on les interrompt, l'action morale est tout entière parfaite à chaque moment [1]. Un tel moment présent équivaut donc à toute une vie. On peut dire, à propos de lui : j'ai réalisé ma vie, j'ai eu tout ce que je pouvais attendre de la vie. Je peux donc mourir [2] :

*Au moment d'aller dormir, disons dans la joie et l'allégresse : « J'ai vécu, j'ai parcouru la carrière que m'avait assigné la fortune. » Si un dieu nous donne un lendemain par surcroît, recevons-le avec allégresse. Il est pleinement heureux, il a la tranquille possession de lui-même, celui qui attend le lendemain sans inquiétude. Quiconque s'est dit : « J'ai vécu » se lève chaque jour pour un bénéfice inespéré.*

*Hâte-toi de vivre et considère chaque jour comme une vie achevée [...] Celui pour qui, chaque jour, sa vie a été complète, possède la paix de l'âme.*

On voit ainsi comment cet exercice conduit à regarder le temps et la vie d'une manière totalement différente, et aboutit à une véritable transfiguration du présent. Il est d'autant plus intéressant de constater que, dans cette démarche spirituelle, épicurisme et stoïcisme se rejoignent sur plus d'un point.

Dans l'épicurisme [3], il y a aussi une concentration sur soi et une prise de conscience de soi qui est liée à une ascèse, cette ascèse qui consiste à limiter ses désirs aux désirs naturels et nécessaires qui assurent à la chair, c'est-à-dire à l'individu, un plaisir stable.

1. Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1, 1.
2. Sénèque, *Lettres*, 12, 9; 101, 10.
3. Sur le présent, dans le stoïcisme et l'épicurisme, cf. P. Hadot, « Le présent seul est notre bonheur », *Diogène*, n° 133, janvier-mars 1986, p. 58-81.

Aristote [1] avait dit : « Sentir qu'on vit est un plaisir. » Mais vivre, c'est précisément sentir. Il faudrait donc dire : « Sentir qu'on sent est un plaisir. » Il y a pour Épicure une sorte de prise de conscience par lui-même de l'être sentant, qui est précisément le plaisir philosophique, le plaisir pur d'exister.

Mais, pour atteindre à cette conscience de soi, il faut encore une fois séparer le moi de ce qui lui est étranger, c'est-à-dire non pas des passions provoquées par le corps, mais des passions provoquées par les désirs vains de l'âme. Et nous retrouvons ici encore la concentration sur le présent, car si nous nous laissons entraîner et troubler par l'attente et l'espérance du futur, c'est que l'âme pense au passé et au futur [2], parce qu'elle n'a pas retranché les désirs qui ne sont ni naturels ni nécessaires, par exemple la poursuite des richesses et des honneurs qui ne peuvent être satisfaits que par un long effort, aussi pénible qu'incertain [3] :

*Les insensés vivent dans l'attente des biens futurs. Sachant qu'ils sont incertains, ils sont consumés d'anxiété et de crainte. Et, plus tard — c'est le pire de leurs tourments —, ils s'aperçoivent que c'est inutilement qu'ils se sont passionnés pour l'argent ou le pouvoir ou la gloire. Car ils n'ont retiré aucun plaisir de toutes ces choses dont l'espoir les avait enflammés et pour la conquête desquels ils avaient si péniblement travaillé.*

*La vie de l'insensé est ingrate et inquiète. Elle se rue tout entière vers le futur.*

Pour ce qui est du passé, les épicuriens admettent

1. *Éthique à Nicomaque*, IX, 1170 b 1.
2. D. L., X, 137; cf. J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.
3. Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 18, 60; Sénèque, *Lettres*, 15, 9.

bien qu'il peut procurer un plaisir stable, mais dans la mesure où on le « réactualise [1] ». C'est ainsi qu'Épicure [2] écrit que ses douleurs physiques sont atténuées par le souvenir des raisonnements philosophiques discutés avec ses disciples, ce qui peut signifier d'ailleurs non seulement que le souvenir du plaisir passé lui procure un plaisir présent, mais que les raisonnements philosophiques qu'il se remémore lui permettent aussi de surmonter sa souffrance.

Comme pour les stoïciens, l'exercice spirituel fondamental consiste, pour les épicuriens, à se concentrer sur le présent, c'est-à-dire sur la conscience du moi dans le présent, et à éviter de projeter ses désirs sur le futur. Le présent suffit au bonheur parce qu'il permet de satisfaire les désirs les plus simples et les plus nécessaires, ceux qui donnent un plaisir stable. C'est là un des thèmes favoris du poète Horace [3] :

*Que l'âme, heureuse dans le présent, refuse de s'inquiéter de ce qui viendra ensuite.*
*Le présent, songe à le bien disposer, d'un esprit serein. Tout le reste est emporté comme un fleuve.*

Comme pour les stoïciens, cet exercice est d'ailleurs lié étroitement à la pensée de la mort. C'est elle qui donne son prix à chaque instant et à chaque jour de la vie. C'est pourquoi il faut vivre chaque moment comme s'il était le dernier [4] :

*Pendant que nous parlons, le temps jaloux a fui, cueille donc l'aujourd'hui, sans te fier à demain !*

1. Cf. J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 135.
2. D. L., X, 22 ; cf. Balaudé, p. 128.
3. Horace, *Odes*, II, 16, 35 et III, 29, 33.
4. Horace, *Odes*, I, 11, 7 ; *Épîtres*, I, 4, 13.

*Persuade-toi que chaque nouveau jour qui se lève sera pour toi le dernier. Alors c'est avec gratitude que tu recevras chaque heure inespérée.*

« Avec gratitude », parce que chaque instant apparaît, dans la perspective de la mort, comme un don merveilleux, comme une grâce inespérée, dans son unicité [1] :

*Recevoir, en en reconnaissant toute la valeur, chaque moment du temps qui s'ajoute, comme arrivant par une chance merveilleuse et incroyable.*

Il faut prendre conscience de cette splendeur de l'existence [2] ; la plupart des hommes en sont inconscients et se consument en vains désirs, qui leur cachent la vie elle-même. Sénèque le stoïcien [3] avait dit : « Tandis que l'on attend de vivre, la vie passe. » Il semblait ainsi faire écho à cette sentence épicurienne [4] :

*On ne naît qu'une fois, deux fois cela n'est pas permis. Il est donc nécessaire que nous ne soyons plus pour toute l'éternité, mais, toi, qui n'es pas maître du lendemain, tu remets encore à demain la joie. La vie pourtant se consume en vain dans ces délais et chacun de nous meurt sans avoir jamais goûté la paix.*

Comme le stoïcien, l'épicurien trouve la perfection

1. Philodème, *De la mort*, 37, 20, dans M. Gigante, *Ricerche Filodemee*, Naples, 1983, p. 181 et 215-216.
2. Sur la paix fondée sur l'identité de l'être, de l'être-soi, de l'ipséité et du se sentir exister, cf. la belle page de M. Hulin, *La Mystique sauvage*, p. 237.
3. Sénèque, *Lettres*, I, 1-3
4. *Sentences vaticanes*, § 14, dans J.-F. Balaudé, *Épicure*, p. 210.

dans le moment présent. Pour lui, le plaisir du moment présent n'a pas besoin de durer pour être parfait. Un seul instant de plaisir est aussi parfait qu'une éternité de plaisir [1]. Épicure est ici l'héritier de la théorie aristotélicienne du plaisir [2]. Pour Aristote, de même que l'acte de la vue est complet et achevé, dans sa spécificité, à chaque moment de sa durée, de même le plaisir est à chaque moment spécifiquement achevé. Le plaisir n'est pas un mouvement qui se déroulerait dans le temps, il ne dépend pas de la durée. C'est une réalité en soi qui ne se situe pas dans la catégorie du temps. Du plaisir épicurien, comme de la vertu stoïcienne, on peut dire que leur quantité et leur durée ne changent rien à leur essence : un cercle est un cercle qu'il soit immense ou minuscule. C'est pourquoi espérer du futur une augmentation du plaisir, c'est ignorer la nature même du plaisir. Car il n'y a de vrai plaisir stable et apaisant que pour celui qui sait se limiter à ce qu'il peut atteindre dans le moment présent, sans se laisser entraîner par l'illimitation déraisonnable des désirs. Vertu stoïcienne et plaisir épicurien sont ainsi parfaits et achevés à chaque moment. Comme le stoïcien, l'épicurien peut donc dire avec Horace [3] : « Maître de soi et heureux est celui qui peut dire chaque jour : "J'ai vécu." » « J'ai vécu », parce que j'ai connu l'intemporalité du plaisir, la perfection et la valeur absolue du plaisir stable, « j'ai vécu », aussi,

1. *Maximes capitales*, XIX, Balaudé, p. 202 ; Cicéron, *Des termes extrêmes...*, I, 19, 63 ; II, 27, 87.

2. Aristote, *Éth. à Nicom.*, X, 3, 1174 a 17 et suiv. Cf. H.-J. Krämer, *Platonismus und hellenistische Philosophie*, Berlin, 1971, p. 188 et suiv.

3. Horace, *Odes*, III, 29, 42.

parce que j'ai pris conscience de l'intemporalité de l'être. Rien ne pourra empêcher, en effet, que j'aie été dans l'être, que j'aie accédé au plaisir de me sentir exister [1]. La méditation épicurienne de la mort est destinée à la fois à faire prendre conscience de la valeur absolue de l'existence et du néant de la mort, à donner l'amour de la vie et à supprimer la crainte de la mort [2] : « C'est une seule et même chose que l'exercice du bien vivre et l'exercice du bien mourir. » Bien mourir, c'est comprendre que la mort, en tant que non-être, n'est rien pour nous, mais c'est aussi se réjouir à chaque instant d'avoir accédé à l'être et savoir que la mort ne peut diminuer en rien la plénitude du plaisir d'être. Comme l'a bien noté C. Diano, derrière l'idée selon laquelle la mort n'est rien pour moi, il y a une intuition ontologique profonde : l'être n'est pas le non-être, il n'y a pas de passage de l'être au néant. Wittgenstein [3] pensera-t-il à Épicure lorsqu'il écrira :

*La mort n'est pas un événement de la vie. On n'éprouve pas la mort. Si l'on entend par éternité non pas une durée temporelle infinie, mais l'intemporalité, alors celui-là vit éternellement qui vit dans le présent.*

On entrevoit ici que Spinoza [4] avait tort, en un certain sens, d'opposer la méditation de la mort à la méditation de la vie. Elles sont en effet inséparables l'une de l'autre, elles sont foncièrement identiques,

1. C. Diano, « La philosophie du plaisir et la société des amis » dans C. Diano, *Studi e saggi di filosofia antica*, Padoue, 1973, p. 364.
2. Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 126, Balaudé, p. 193.
3. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311.
4. Spinoza, *Éthique*, IV, proposition 67.

et elles sont, toutes deux, la condition indispensable de la prise de conscience de soi. De ce point de vue aussi, on aurait tort d'opposer radicalement l'exercice de la mort chez Platon, d'une part, et chez les stoïciens et épicuriens, d'autre part. Car, de part et d'autre, dans cet exercice, il s'agit toujours finalement, grâce à la pensée de la mort, d'une prise de conscience de soi, puisque, d'une manière ou d'une autre, le moi qui pense sa mort se pense dans l'intemporalité de l'esprit ou dans l'intemporalité de l'être. On peut donc dire qu'en un certain sens, un des exercices philosophiques les plus fondamentaux est l'exercice de la mort.

### CONCENTRATION SUR SOI ET EXAMEN DE CONSCIENCE

Dans la perspective de la philosophie vécue, que nous sommes en train d'exposer, prendre conscience de soi est un acte essentiellement éthique, grâce auquel se transforme la manière d'être, de vivre et de voir les choses. Avoir conscience de soi, c'est donc avoir conscience de l'état moral dans lequel on se trouve. C'est ce que la tradition de la spiritualité chrétienne appelle l'examen de conscience, pratique très répandue dans les écoles philosophiques de l'Antiquité [1]. Cette pratique s'enracine d'abord dans le simple fait que le commencement de la philosophie, dans toutes les écoles, est la prise de conscience de l'état d'aliénation, de dispersion, de malheur, dans lequel on se trouve, avant de se convertir à la philosophie. Au principe épicurien [2] :

1. Cf. H. Jaeger, « L'examen de conscience dans les religions non chrétiennes et avant le christianisme », *Numen*, t. 6, 1959, p. 175-233 et *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 2, 1961, col. 1792-1794; I. Hadot, *Seneca...*, p. 66-71.

2. Sénèque, *Lettres*, 28, 9; citant un texte épicurien.

« La connaissance de la faute est le commencement du salut », répond le principe stoïcien [1] : « Le point de départ de la philosophie [...] c'est la conscience de sa propre faiblesse. » Mais il ne s'agit pas seulement de penser à ses fautes, il s'agit aussi de constater les progrès que l'on accomplit.

Pour ce qui est des stoïciens, nous savons que le fondateur de l'école, Zénon, recommandait au philosophe d'examiner ses rêves, pour se rendre compte des progrès de l'âme, ce qui laisse supposer donc une pratique de l'examen de conscience [2] :

*Il pensait que chacun pouvait, grâce à ses songes, prendre conscience des progrès qu'il faisait. Ces progrès sont réels si l'on ne se voit plus en rêve vaincu par quelque passion honteuse, ou bien consentant à quelque chose de mauvais ou d'injuste ou même le commettant, mais si les facultés de représentation et d'affectivité de l'âme, détendues par la raison, resplendissent comme en un océan diaphane de sérénité que nuls flots ne viennent troubler.*

Platon [3], nous l'avons vu, avait déjà constaté que les rêves permettent de déceler l'état de l'âme. Le thème réapparaîtra dans la spiritualité chrétienne [4].

Bien qu'il ne soit pas attesté explicitement dans des textes, on peut légitimement supposer que l'examen de conscience était pratiqué dans l'école épicurienne, car il est presque inséparable de la confes-

1. Épictète, *Entretiens*, II, 11, 1.
2. Plutarque, *Comment on peut s'apercevoir qu'on progresse dans la vertu*, 82 f.
3. *Républ.*, 571 d.
4. Évagre le Pontique, *Traité pratique du moine*, §§ 54-56; cf. F. Refoulé, « Rêves et vie spirituelle d'après Évagre le Pontique », dans *Supplément de la Vie Spirituelle*, t. 59, 1961, p. 470-516.

sion et de la correction fraternelle qui y étaient en honneur.

On en trouve aussi la trace au IIe siècle av. J.-C. dans la *Lettre d'Aristée* [1], qui affirme que c'est un devoir du bon roi de faire noter tous ses faits et gestes de la journée, afin de corriger ce qu'il a pu faire de mal.

Aux environs de l'ère chrétienne, le néopythagorisme reprend dans un sens moral les exercices de mémoire que pratiquaient les anciens pythagoriciens, comme on le voit dans les *Vers d'or* [2] :

*Ne laisse le sommeil tomber sur tes yeux las*
*Avant d'avoir pesé tous les actes du jour :*
*En quoi ai-je failli ? Qu'ai-je fait, quel devoir ai-je omis ?*
*Commence par là et poursuis l'examen ; après quoi*
*Blâme ce qui est mal fait, du bien réjouis-toi.*

Ce passage des *Vers d'or* sera souvent cité ou évoqué, par la suite, à l'appui de la pratique de l'examen de conscience, par des stoïciens comme Épictète, par un philosophe indépendant comme Galien, et surtout par des néoplatoniciens, comme Porphyre et Jamblique décrivant la vie des communautés pythagoriciennes comme le modèle idéal de la vie philosophique. Le médecin Galien [3], indépendant de toute

1. *Lettre d'Aristée*, § 298 ; cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 68-69. Il s'agit d'un texte d'origine juive du IIe siècle av. J.-C., mais qui a été influencé par la philosophie grecque.

2. Porphyre, *Vie de Pythagore*, § 40. Épictète, *Entretiens*, III, 10, 3 (trad. Souilhé).

3. Galien, *Du diagnostic et du traitement des passions propres de l'âme de chacun*, dans Galien, *L'Âme et ses passions*, éd. et trad. V. Barras, T. Birchler, A.-F. Morand, Paris, 1995, p. 23.

école philosophique, soucieux de soigner non seulement les corps mais aussi les âmes, liait l'examen de conscience à la direction spirituelle. Il conseillait en effet de se faire avertir de ses fautes par un homme âgé et expérimenté, et ensuite de s'examiner soi-même, matin et soir.

Sénèque [1] affirme que lui-même pratique cet exercice et qu'il suit en cela l'exemple d'un philosophe d'inspiration néopythagoricienne, Sextius, qui vivait au temps d'Auguste :

*Il faut appeler chaque jour l'âme à la reddition des comptes. C'est ce que faisait Sextius : la journée écoulée, une fois retiré dans sa chambre pour le repos de la nuit, il interrogeait son âme : « De quel mal t'es-tu guérie aujourd'hui ? Quel vice as-tu combattu ? En quoi es-tu meilleure ? ». Est-il rien de plus beau que de scruter toute une journée ? Quel sommeil suit cet examen de soi-même, qu'il est tranquille, profond et libre, quand l'esprit a été loué ou averti, quand il s'est fait l'observateur et le juge secret de ses propres mœurs ! J'use de ce pouvoir et chaque jour je plaide ma cause devant moi-même. Quand on a enlevé le flambeau et que ma femme, déjà habituée à ma manière d'agir, s'est tue, j'examine toute ma journée et je mesure mes faits et dits ; je ne cache rien, je ne me passe rien.*

Sénèque développe ailleurs cette comparaison avec la procédure judiciaire [2] : « Fais fonction d'accusateur de toi-même, puis de juge, en dernier lieu d'avocat. » On voit apparaître ici la notion de ce « tribunal intérieur » de la conscience, que l'on re-

1. Sénèque, *De la colère*, III, 36, 1-3 ; P. Rabbow, *Seelenführung*... (cité p. 23, n. 1), p. 180-181.
2. Sénèque, *Lettres*, 28, 10.

trouvera entre autres chez Hiéroclès [1] commentant les *Vers d'or* pythagoriciens, ce « tribunal intérieur » dont parlera Kant [2] en observant à ce propos que, dans cette situation de juge de lui-même, le moi se dédouble en un moi intelligible, qui se donne à lui-même sa propre loi, en se plaçant à un point de vue universel, et un moi sensible et individuel. Nous retrouvons ici encore le dédoublement impliqué dans l'ascèse et dans la prise de conscience de soi. Le moi vient s'identifier ici avec la Raison impartiale et objective.

On peut supposer que l'examen était parfois pratiqué par écrit, lorsqu'on voit Épictète [3] conseiller d'observer exactement la fréquence des manquements, de noter par exemple, si l'on se met en colère tous les jours ou tous les deux, trois ou quatre jours [4].

Mais l'examen de conscience ne se perd pas habituellement dans ces minuties. Bien au contraire, il est beaucoup moins un bilan, positif ou négatif, de l'état de l'âme, qu'un moyen de rétablir la conscience de soi, l'attention à soi, le pouvoir de la raison. On le constate par exemple chez Marc Aurèle [5] qui s'exhorte lui-même à se préparer aux difficultés qu'il rencontrera avec les autres hommes et se rappelle

1. Hiéroclès, *In Aureum [...] Carmen Commentarius*, XIX, (40-44), éd. F. W. Köhler, Stuttgart, 1974, p. 80, 20; *Commentaire sur les Vers d'or*, p. 222, trad. M. Meunier.

2. Kant, *Métaphysique des mœurs*, II. *Premiers Principes métaphysiques de la doctrine de la vertu*, I, 1, § 13, trad. A. Renaut, Paris, 1994, t. II, p. 295.

3. Épictète, *Entretiens*, II, 18, 12.

4. I. Hadot, *Seneca...*, p. 70; P. Rabbow, *Seelenführung...*, p. 182.

5. Marc Aurèle, *Pensées*, II, 1.

les règles de vie fondamentales qui régissent les rapports avec autrui. De la même manière Galien [1] recommande, au moment du lever, avant d'entreprendre les actions de la journée, de se demander s'il vaut mieux vivre dans l'esclavage des passions ou au contraire utiliser le raisonnement en toutes choses. Épictète [2], lui aussi, conseille de s'examiner le matin pour se rappeler non seulement les progrès que l'on doit faire, mais les principes qui doivent guider l'action :

*Le matin, aussitôt levé, demande-toi : « Que me reste-t-il à faire pour acquérir l'impassibilité et l'absence de trouble ? Qui suis-je ? Un corps ? Une fortune ? Une réputation ? Rien de tout cela. Mais quoi ? Je suis un être raisonnable ? ». Alors qu'exige-t-on d'un tel être ? Repasse en esprit tes actions : « Qu'ai-je négligé de ce qui conduit au bonheur ? Qu'ai-je fait de contraire à l'amitié, aux obligations de société, aux qualités du cœur ? Quel devoir ai-je omis en ces matières ? »*

On entrevoit même des perspectives encore plus vastes, lorsque Épictète [3], exhortant le philosophe à savoir vivre seul avec soi-même, lui donne l'exemple de Zeus, qui, lorsqu'il est seul après la conflagration périodique de l'univers, et avant le début d'une nouvelle période cosmique, « se repose en lui-même, réfléchit à la nature de son propre gouvernement et s'entretient de pensées dignes de lui ». Ainsi continue Épictète :

*Nous aussi, nous devons converser avec nous-mêmes, savoir nous passer des autres, ne pas nous trouver embarras-*

1. Galien, *Du diagnostic...*, p. 19.
2. Épictète, *Entretiens*, IV, 6, 34.
3. Épictète, *Entretiens*, III, 13, 6.

*sés par la manière d'occuper notre vie, nous devons réfléchir sur le gouvernement divin, sur nos rapports avec le reste du monde, considérer quelle a été jusqu'ici notre attitude vis-à-vis des événements, quelle elle est maintenant, quelles sont les choses qui nous affligent, comment aussi on pourrait y remédier, comment on pourrait les extirper.*

Ici l'examen de conscience apparaît comme une partie d'un exercice beaucoup plus vaste qui est celui de la méditation. Le mouvement de concentration sur soi et d'attention à soi apparaît étroitement lié à un mouvement inverse, celui de dilatation et d'expansion par lequel le moi se replace dans la perspective du Tout, de son rapport avec le reste du monde et avec le destin qui se manifeste dans les événements.

## *Le rapport au cosmos et l'expansion du moi*

### L'EXPANSION DU MOI DANS LE COSMOS

Nous avions vu comment l'un des exercices spirituels recommandés par Platon consistait en une sorte de dilatation du moi dans la totalité du réel. L'âme devait « tendre sans cesse à embrasser l'ensemble et l'universalité du divin et de l'humain », à « la contemplation de la totalité du temps et de l'être [1] ». Ainsi l'âme s'étend-elle en quelque sorte dans l'immensité, « elle s'élève dans les hauteurs et

1. *Répub.*, 486 a. Sur ce thème, cf. P. Hadot, « La terre vue d'en haut et le voyage cosmique », dans J. Schneider et Monique Léger-Orine, *Frontières et conquête spatiale. La philosophie à l'épreuve*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 1988, p. 31-40.

gouverne le monde entier[1] », tandis que le corps reste seul à habiter la cité :

*Sa pensée, pour qui toutes les affaires humaines ne sont que mesquineries et néant, dont elle ne tient pas compte, promène partout son vol, sondant ce qui est sous terre, mesurant ce qui est sur terre, étudiant la marche des astres sur la voûte qui domine le ciel, explorant en totalité toute la nature de chacune de ces réalités, sans jamais redescendre à ce qui est immédiatement proche*[2].

La contemplation aristotélicienne de la nature, allant du regard amoureux porté vers les astres au plaisir merveilleux que procurent les œuvres de la Nature, provoque, elle aussi, la même élévation de pensée.

Il y a également une expansion du moi dans le cosmos chez les épicuriens ; elle procure la volupté de se plonger dans l'infini. Le monde que nous voyons n'est pour l'épicurien qu'un des mondes innombrables qui s'étendent dans l'espace infini et le temps infini[3] :

*C'est dans des espaces innombrables, infinis, que l'esprit prend son essor et s'étend pour les parcourir dans toutes les directions en sorte qu'il ne voit jamais aucune borne, aucune limite à laquelle il puisse s'arrêter.*

*Puisque l'espace s'étend à l'infini au-delà des murailles de ce monde, l'esprit cherche à savoir ce qui se trouve dans cette immensité où il peut plonger ses regards aussi loin qu'il veut, et où il peut s'envoler d'un essor libre et spontané.*

*Les murailles du monde s'envolent. Je vois dans le vide*

1. *Phèdre*, 246 b-c.
2. *Théétète*, 173 e.
3. Cicéron, *De la nature des dieux*, I, 21, 54 ; Lucrèce, *De la nature*, II, 1044-1047 et III, 16 et 30.

*immense naître les choses [...] La terre ne m'empêche pas de distinguer tout ce qui, sous mes pieds, s'accomplit dans les profondeurs du vide. À ce spectacle, je me sens saisi d'un frisson de plaisir divin.*

Notons-le en passant, quoi qu'en pensent certains historiens, il n'a pas fallu attendre Copernic pour que « les murailles du monde s'envolent » et pour que l'on passe du « monde clos à l'univers infini [1] ».

Comme la conscience de l'existence, la contemplation épicurienne de la nature est une élévation à l'intemporalité, comme le dit une sentence épicurienne [2] :

*Souviens-toi que, né mortel, et ayant reçu une vie limitée, tu t'es pourtant élevé, par la science de la nature, jusqu'à l'éternité et que tu as vu l'infinité des choses, celles qui seront, et celles qui sont.*

Chez les stoïciens, il y a aussi un exercice de l'expansion du moi et cette expansion se fait, également, dans l'infini, mais non plus dans l'infini des univers innombrables, car pour eux le monde est fini et unique, mais dans l'infinité du temps, au sein de laquelle se répète éternellement le même déroulement d'événements qui constitue le monde. Le moi se plonge dans la totalité du monde, dont il éprouve avec joie qu'il est une partie intégrante [3] :

*Dis-nous plutôt combien il est naturel à l'homme de*

1. Pour reprendre le titre du livre d'A. Koyré, *Du monde clos à l'univers infini*, Paris, 1973.
2. *Sentences vaticanes*, 10, Balaudé, p. 210.
3. Sénèque, *Lettres*, 102, 21; *Questions naturelles*, I; Prologue, 12; Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 1, 3; VII, 47, 1; X, 17.

*déployer sa pensée dans l'infini. L'âme humaine est chose grande et noble. Elle n'admet de limites que celles qui lui sont communes avec Dieu même [...] Sa patrie, c'est ce qui enserre par son mouvement circulaire le ciel et le monde [...]*

*L'âme atteint la plénitude et l'achèvement du bonheur que peut atteindre la condition humaine lorsqu'elle gagne les hauteurs et parvient jusqu'à l'intérieur du sein de la nature [...] elle se plaît à planer au milieu des astres [...] Arrivée là-haut, elle s'y alimente et grandit : libérée de ses entraves, elle revient à son origine.*

*L'âme parcourt le monde entier et le vide qui l'entoure et sa forme et elle s'étend dans l'infinité du temps infini et elle embrasse et conçoit la renaissance périodique de l'univers.*

*Embrasser du regard les courses des astres comme s'ils t'emportaient dans leurs révolutions et constamment penser les transformations des éléments les uns dans les autres. De telles représentations purifient de la souillure de la vie terrestre.*

*Constamment imaginer la totalité du monde et la totalité de la réalité.*

Dans la tradition platonicienne, où domine le souvenir de la *République*, du *Phèdre* et du *Théétète*, le vol de l'âme dans les espaces cosmiques est un thème très fréquent [1] :

*Aspirant à une vie de paix et de sérénité, ils contemplent la nature et tout ce qui se trouve en elle [...] ils accompagnent par la pensée la lune, le soleil, les évolutions des autres astres errants ou fixes; leurs corps restent sur terre sans doute, mais ils donnent des ailes à leurs âmes, pour que, s'élevant dans l'éther, elles observent les puissances qui s'y trouvent, comme il convient à des hommes qui sont devenus citoyens du monde.*

L'astronome Ptolémée, chez qui l'on rencontre des

1. Philon d'Alexandrie, *De specialibus legibus*, II, § 45.

échos des doctrines platonicienne, stoïcienne et aristotélicienne, exprime lui aussi, dans une épigramme qui lui est attribuée avec quelque vraisemblance, l'impression qu'il éprouve d'être associé à la vie divine, lorsqu'il s'envole par la pensée dans les espaces célestes [1] :

*Je le sais, je suis mortel et ne dure qu'un jour. Mais quand j'accompagne, dans leur course circulaire, les rangs pressés des astres, mes pieds ne touchent plus terre, je vais auprès de Zeus lui-même me rassasier d'ambroisie comme les dieux.*

Dans toutes les écoles qui le pratiquent, cet exercice de la pensée et de l'imagination consiste finalement, pour le philosophe, à prendre conscience de son être dans le Tout, comme point minuscule et de faible durée, mais capable de se dilater dans le champ immense de l'espace infini, et de saisir en une seule intuition la totalité de la réalité. Le moi éprouvera ainsi un double sentiment, celui de sa petitesse, en voyant son individualité corporelle perdue dans l'infini de l'espace et du temps, celui de sa grandeur en éprouvant son pouvoir d'embrasser la totalité des choses [2]. On peut dire aussi qu'il s'agit là d'un exercice de détachement, de distanciation, destiné à nous apprendre à voir les choses avec impartialité et objectivité. C'est ce que les modernes appeleront le point de vue de Sirius. Renan [3] écrira en 1880 :

*Quand on se place au point de vue du système solaire, nos*

1. Traduction A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. I, Paris, 1944, p. 317; *Anthologie palatine*, IX, 577.
2. Cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 195-198.
3. E. Renan, *Œuvres complètes*, t. II, Paris, 1948, p. 1037.

*révolutions ont à peine l'amplitude de mouvements d'atome. Du point de vue de Sirius, c'est encore moins.*

Inutile de dire que cette vision rationnelle et universelle n'a rien à voir avec la prétendue transe du chamane.

LE REGARD D'EN HAUT

Des hauteurs où il s'élève par la pensée, le philosophe porte d'en haut un regard sur la terre et sur les hommes et il les juge à leur juste valeur. Comme dit un texte de philosophie chinoise [1] : « Il voit les choses dans la lumière du Ciel. » La vision de la totalité de l'être et du temps, dont parle la *République* de Platon, conduit à mépriser la mort. Et, dans le *Théétète*, pour le philosophe qui parcourt toute l'étendue du réel, toutes les affaires humaines sont mesquinerie et néant et il trouve bien petites les possessions des hommes, lui qui est habitué [2] « à embrasser du regard la terre entière ».

Ce thème se retrouve dans le fameux *Songe de Scipion*, dans lequel Cicéron raconte comment Scipion Émilien a vu apparaître en songe son aïeul Scipion l'Africain. Transporté alors dans la Voie lactée, d'où il contemple tout l'univers, il voit d'en haut la terre qui lui paraît comme un point, en sorte qu'il a honte des petites dimensions de l'Empire romain. Son aïeul lui fait remarquer l'existence des vastes étendues désertiques, pour lui faire sentir combien est

1. Fong Yeou-Lan, *Précis de philosophie chinoise*, Paris, 1952, p. 128.
2. *Théétète*, 174 e.

minuscule l'espace où peut s'étendre la renommée à laquelle on attache tant de prix [1].

Sous l'influence d'une source néopythagoricienne, Ovide [2], à la fin de ses *Métamorphoses*, met ces paroles dans la bouche de Pythagore :

*Je veux prendre mon chemin au milieu des astres élevés, je veux abandonner la terre, ce séjour inerte, je veux me faire porter par les nues [...] de là-haut je verrai les hommes errant à l'aventure et tremblant de peur, faute de raison, à l'idée de la mort.*

Les épicuriens et les stoïciens recommandent aussi cette attitude. Du haut des régions sereines, Lucrèce [3] abaisse ses regards sur les hommes, et il les voit « errer de toutes parts et chercher au hasard le chemin de la vie ». Pour Sénèque [4], l'âme du philosophe, transportée au milieu des astres, jette du haut du ciel un regard sur la terre, qui lui apparaît comme un point. Elle se moque alors du luxe des riches. Les guerres pour les frontières que les hommes mettent entre eux lui paraissent ridicules, et les armées qui envahissent les territoires ne sont que des fourmis qui s'évertuent sur un étroit espace.

C'est aussi ce que pense le cynique Ménippe dans le brillant récit de Lucien intitulé *Icaroménippe*, lorsque, parvenu dans la lune, il voit les hommes se quereller stupidement pour les limites d'un pays et les riches s'enorgueillir de leurs terres, qui, dit-il, ne sont pas plus grandes qu'un atome d'Épicure. Lui

1. Cicéron, *République*, VI, 9, 9. Voir A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, Paris, 1944, p. 441-459.
2. Ovide, *Métamorphoses*, XV,147 et suiv.
3. Lucrèce, *De la nature*, II, 8.
4. Sénèque, *Questions naturelles*, I, Prologue, 7-10.

aussi, voyant d'en haut les hommes, les compare à des fourmis. Dans une autre œuvre, intitulée *Charon*, le passeur des morts Charon regarde d'une hauteur vertigineuse la vie des hommes sur la terre et la folie de leurs actions, si on les examine en pensant que les hommes vont bientôt mourir.

Précisément, il n'est pas indifférent que cet observateur soit le passeur des morts. Regarder d'en haut, c'est regarder les choses dans la perspective de la mort. Dans les deux cas, c'est regarder les choses avec détachement, distance, recul, objectivité, telles qu'elles sont en elles-mêmes, en les replaçant dans l'immensité de l'univers, dans la totalité de la nature, sans leur ajouter les faux prestiges que leur prêtent nos passions et les conventions humaines. Le regard d'en haut change nos jugements de valeur sur les choses. Le luxe, le pouvoir, la guerre, les frontières, les soucis de la vie quotidienne deviennent ridicules.

On le voit, la prise de conscience de soi, que ce soit dans le mouvement de concentration vers soi ou dans le mouvement d'expansion vers le Tout, requiert toujours l'exercice de la mort, qui est, en quelque sorte, depuis Platon, l'essence même de la philosophie.

### LA PHYSIQUE COMME EXERCICE SPIRITUEL

Nous avons déjà parlé de l'exercice spirituel de la physique [1]. L'expression sonne étrangement à nos oreilles modernes. Mais pourtant elle correspond bien à la représentation que l'on s'est faite traditionnellement de la physique dans la philosophie antique, au moins à partir de Platon.

1. Cf. plus haut, p. 211.

D'une manière générale, la physique antique ne prétend pas proposer un système de la nature qui soit totalement rigoureux en tous ces détails. Il y a indiscutablement des principes généraux d'explication, par exemple l'opposition entre le choix du meilleur et la nécessité, dans le *Timée*, ou le vide et les atomes, chez Épicure; il y a aussi une vision globale de l'univers. Mais pour les explications de phénomènes particuliers, le philosophe antique ne prétend pas atteindre à la certitude; il se contente de proposer plusieurs ou une seule explication vraisemblable ou raisonnable, qui satisfont l'esprit et lui procurent du plaisir. À propos des métaux, Platon fait cette remarque [1] :

*Et de même, pour les autres variétés (de métaux), il ne serait nullement compliqué d'en discourir en recherchant ce type de récit qu'est le mythe vraisemblable; ce type de récit donne à tout homme qui, par manière de relâche, laissant de côté les discours relatifs aux réalités qui toujours sont, et considérant le vraisemblable qui s'attache au devenir, goûte un plaisir sans remords, la possibilité de mettre dans sa vie un moment de récréation modérée et raisonnable.*

Ici, comme toujours, il faut tenir compte de l'ironie platonicienne, qui affecte de ne pas prendre au sérieux ce qui lui tient à cœur, mais il n'en reste pas moins que Platon considère que les choses naturelles, produites par les dieux, échappent finalement à notre connaissance. D'une manière générale, on peut dire que les écrits de l'Antiquité qui se rapportent à la physique ne sont pas des traités dans

1. *Timée*, 59 c-d. Cf. J. Mittelstrass, *Die Rettung der Phänomene*, Berlin, 1962, p. 110.

lesquels, une fois pour toutes, serait exposée une théorie définitive et systématique des phénomènes physiques examinés pour eux-mêmes. Leur finalité est ailleurs. Il s'agit soit d'apprendre à traiter les problèmes d'une manière méthodique, comme c'est le cas pour Aristote, soit de se consacrer à ce qu'Épicure appelle l'exercice (*energêma*) continu de la science de la nature (*physiologia*), exercice, dit-il [1], « qui apporte au plus haut point la sérénité en cette vie », soit d'élever l'esprit par la contemplation de la nature.

Cet exercice a donc une finalité morale, dont la coloration est différente sans doute dans les diverses écoles, mais qui est toujours reconnue. Cela est déjà vrai dans le *Timée*. Platon [2] y invite l'âme humaine à imiter, dans le mouvement de ses pensées, l'âme du monde et à atteindre ainsi le but de la vie humaine. Pour Aristote, la pratique de la recherche apporte la joie à l'âme et lui fait atteindre aussi le bonheur suprême de la vie : souvent le philosophe n'atteindra que le vraisemblable, l'*eulogon*, ce qui n'est que satisfaisant pour l'esprit, mais lui procure ainsi une joie [3]. Pour Épicure, l'exercice de la science de la nature délivre de la crainte des dieux et de la peur de la mort.

C'est dans un texte de Cicéron, inspiré par la philosophie de la Nouvelle Académie, que l'on trouvera peut-être la meilleure description de la physique conçue comme exercice spirituel. En bon disciple d'Arcésilas et de Carnéade, il commence par reprendre les réflexions platoniciennes sur les incer-

1. Épicure, *Lettre à Hérodote*, 36, Balaudé, p. 152.
2. *Timée*, 90 a.
3. J.-M. Le Blond, *Aristote, philosophe de la vie*, Paris, 1944, p. 71.

titudes liées à la connaissance de la nature, et notamment sur les difficultés de l'observation et de l'expérimentation. Mais les recherches physiques n'en ont pas moins une finalité morale [1] :

*Je ne pense pas qu'il faille renoncer à ces questions des physiciens. L'observation et la contemplation de la nature est une sorte d'aliment naturel pour les âmes et les esprits. Nous nous redressons, nous nous dilatons [je lis* latiores*], nous* regardons d'en haut *les choses humaines et, contemplant les choses supérieures et célestes, nous méprisons nos choses humaines, comme mesquines et étroites. La recherche des choses qui sont les plus grandes et en même temps les plus obscures nous apporte du plaisir : si, dans cette recherche, quelque chose de vraisemblable se présente à nous, notre esprit est rempli d'un noble plaisir humain.*

Au début de ses *Questions naturelles*, Sénèque [2], lui aussi, voit dans l'élévation de l'âme la principale justification de la physique :

*Contempler ces choses, les étudier, s'y consacrer, s'y absorber, n'est-ce pas dépasser la condition mortelle et avoir accès à une condition supérieure ? Quel profit, me dis-tu, pourras-tu tirer de tes études ? S'il n'y en a pas d'autre, certainement celui-là : je saurai que tout est petit, lorsque l'on a pris la mesure de Dieu.*

D'ailleurs, accompagnée ou non d'un effort d'explication rationnelle, la contemplation de la nature a une signification existentielle. C'est le plus grand bonheur sur terre, selon le poète Ménandre [3], peut-être influencé par Épicure :

1. Cicéron, *Lucullus*, 41, 127.
2. Sénèque, *Questions naturelles*, I, Prol. 17.
3. Traduction de A.-J. Festugière, *La Révélation d'Hermès Trismégiste*, t. II, p. 165 et 169.

*Le plus grand bonheur, à mes yeux [...] avant de retourner bien vite là d'où nous vînmes, c'est d'avoir contemplé sans trouble ces êtres augustes : le soleil qui brille sur tous, les astres, l'eau, les nuages, le feu. Qu'on vive cent ans ou peu d'années, toujours ce même spectacle s'offre à nos yeux et jamais on n'en verra un autre qui soit plus digne d'hommage.*

Il s'agit ici d'une tradition constante dans la philosophie antique : ce qui donne sens et valeur à la vie humaine, c'est la contemplation de la Nature, et c'est grâce à cette contemplation que chaque jour est une fête pour l'homme de bien [1].

C'est dans le stoïcisme que l'exercice de la physique prend toute sa valeur. Plus que tout autre en effet, le stoïcien a conscience d'être à chaque instant en contact avec l'univers entier. C'est que, dans chaque événement présent, l'univers entier est impliqué [2] :

*Quoi qu'il t'arrive, cela était préparé d'avance pour toi, de toute éternité, et l'entrelacement des causes a depuis toujours tressé ensemble ta substance et la rencontre de cet événement.*

*Cet événement qui vient à ta rencontre, il t'est arrivé, il t'a été coordonné, il a été mis en rapport avec toi, ayant été filé avec toi dès le commencement, à partir des causes les plus anciennes.*

*Tout événement qui vient à ta rencontre a été lié avec toi par le destin et a été filé avec toi à partir du Tout depuis le commencement.*

Ainsi, la concentration du moi sur le présent et la

1. Plutarque, *De la tranquillité de l'âme*, 477 c-e.
2. Marc Aurèle, *Pensées*, X, 5 ; V, 8, 12 ; IV, 26.

dilatation du moi dans le cosmos se réalisent en un seul instant. Comme le dit Sénèque [1] :

*Il jouit du présent sans dépendre de ce qui n'est pas encore [...] Il est sans espérance et sans désir, il ne s'élance pas vers un but problématique, car il est satisfait de ce qu'il possède. Et il n'est pas satisfait de peu de chose, car ce qu'il possède, c'est l'univers [...] Comme Dieu, il dit : « Tout est à moi. »*

Donc, à tout moment, en rencontrant chaque événement, je suis en rapport avec tout le déroulement passé et futur de l'univers. Et le choix de vie stoïcien consiste précisément à dire « oui » à l'Univers dans sa totalité, donc à vouloir que ce qui arrive arrive comme il arrive. Marc Aurèle [2] dit à l'univers : « J'aime avec toi ! » Or c'est la physique qui fait comprendre que tout est dans tout et que, comme disait Chrysippe [3], une seule goutte de vin peut se mélanger à la mer entière et s'étendre au monde entier. Le consentement au destin et à l'Univers, renouvelé à l'occasion de chaque événement, est donc la physique pratiquée et vécue. Cet exercice consiste à mettre la raison individuelle en accord avec la Nature, qui est la Raison universelle, c'est-à-dire à s'égaler au Tout, à se plonger dans le Tout [4], à n'être plus « homme », mais « Nature ». Cette tendance au dépouillement de l'homme est constante dans les écoles les plus diverses, depuis Pyrrhon, qui, nous l'avons vu, disait qu'il était difficile de dépouiller l'homme, jusqu'à Aristote, pour qui la vie

1. Sénèque, *Des bienfaits*, VII, 2, 5 et 3, 3.
2. Marc Aurèle, *Pensées*, X, 21.
3. Plutarque, *Des notions communes*, 37, 1078 e, dans *Les Stoïciens*, éd. É. Bréhier, p. 169.
4. Sénèque, *Lettres*, 66, 6.

selon l'esprit est surhumaine, et jusqu'à Plotin [1], pour qui, dans l'expérience mystique, on n'est plus « homme ».

*Le rapport à autrui*

Tout au long de notre présentation des différentes écoles philosophiques, nous avons rencontré le problème des rapports du philosophe avec les autres hommes, son rôle dans la cité, sa vie avec les autres membres de l'école. Ici encore il existe de remarquables constantes dans la pratique de la philosophie. On reconnaîtra d'abord l'importance capitale de la direction spirituelle [2]. Celle-ci comporte deux aspects, d'une part, l'action d'éducation morale en général, d'autre part, le rapport qui lie individuellement un maître à un disciple. Sous ces deux aspects, la philosophie antique est direction spirituelle. Comme le dira Simplicius [3], tout à la fin de l'histoire de la pensée antique :

*Quelle place le philosophe tiendra-t-il dans la cité ? Ce sera celle d'un sculpteur d'homme et d'un artisan qui fabrique des citoyens loyaux et dignes. Il n'aura donc pas d'autre métier que de se purifier lui-même et de purifier les autres pour vivre la vie conforme à la nature qui convient à l'homme ; il sera le père commun et le pédagogue de tous les citoyens, leur réformateur, leur conseiller et leur protecteur, s'offrant à*

1. Plotin, *Enn.*, V, 3 (49), 4, 10 et VI, 7 (38), 34, 16-17.
2. I. Hadot, « The Spiritual Guide », *Classical Mediterranean Spirituality. Egyptian, Greek, Roman*, éd. A. H. Armstrong, New York, 1986, p. 436-459.
3. Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, XXXII, ligne 154, éd. I. Hadot, Leyde, Brill, 1995.

*tous pour coopérer à l'accomplissement de tout bien, se réjouissant avec ceux qui ont du bonheur, compatissant avec ceux qui sont affligés et les consolant.*

En ce qui concerne l'éducation morale générale, nous l'avons déjà entrevu, la philosophie a pris le relais de la cité. La cité grecque, comme l'a bien montré I. Hadot [1], se préoccupait tout spécialement de la formation éthique des citoyens, comme l'atteste, entre autres, l'usage d'ériger dans les villes des stèles sur lesquelles étaient gravées les maximes de la sagesse delphique. Chaque école philosophique a voulu reprendre à sa manière cette mission éducatrice, soit, comme chez les platoniciens et les aristotéliciens, en agissant sur les législateurs et les gouvernants, considérés comme les éducateurs de la cité, soit, comme chez les stoïciens, les épicuriens ou les cyniques, en essayant de convertir les individus, par une propagande missionnaire qui s'adressait à tous les hommes, sans distinction de sexe ou de condition sociale.

La direction spirituelle se présente donc comme une méthode d'éducation individuelle. Elle a une double fin. Il s'agit tout d'abord de permettre au disciple de prendre conscience de lui-même, c'est-à-dire de ses défauts et de ses progrès. C'était, selon Marc Aurèle, le rôle qu'avait joué dans sa vie le stoïcien Junius Rusticus [2] : « Avoir eu l'idée du besoin que j'avais de redresser mon état moral et d'en prendre soin. » Il s'agit ensuite d'aider le disciple à faire les choix particuliers raisonnables, dans la vie de tous les jours. Raisonnables, c'est-à-dire vraisemblable-

1. I. Hadot, « The Spiritual Guide », p. 441-444.
2. Marc Aurèle, *Pensées*, I, 7, 1.

ment bons, car la plupart des écoles s'accordent à reconnaître que, lorsqu'il s'agit de décider des actions qui ne dépendent pas entièrement de nous, naviguer, faire la guerre, se marier, avoir des enfants, nous ne pouvons attendre d'avoir la certitude pour agir et nous devons faire des choix selon des probabilités. Un conseiller est alors souvent indispensable.

P. Rabbow et I. Hadot [1] ont très bien analysé les méthodes et les formes de la direction spirituelle individuelle dont la pratique est attestée dans presque toutes les écoles philosophique. Tel qu'il nous apparaît dans les *Dialogues* de Platon ou dans les *Mémorables* de Xénophon, Socrate peut être considéré comme le type même du directeur spirituel qui, par ses discours et sa manière d'être, provoque une morsure ou un choc dans l'âme de celui à qui il s'adresse et l'oblige ainsi à remettre en question sa propre vie. On peut aussi qualifier du même terme l'influence que Platon exerce sur Dion de Syracuse et les conseils moraux et politiques qu'il lui donne. La tradition rapporte d'ailleurs que Platon était attentif au caractère particulier de chacun de ses disciples. Il aurait dit à propos d'Aristote [2] : « Pour lui, j'ai besoin d'un frein », et à propos de Xénocrate : « Pour celui-ci, j'ai besoin d'un éperon. » Et il répétait constamment à Xénocrate, qui était toujours sévère et grave : « Fais donc un sacrifice aux Grâces. »

Platon présente d'ailleurs lui-même, dans la *Lettre*

1. P. Rabbow, *Seelenführung*, p. 260-279; I. Hadot, « The Spiritual Guide », p. 444-459.
2. D. L., IV, 6.

VII, les principes qui doivent régir aussi bien la direction spirituelle que l'action politique [1] :

*Quand on donne des conseils à un homme malade et qui suit un mauvais régime, la première chose à faire pour le ramener à la santé est de changer son mode de vie.*

Il faut un changement de vie pour pouvoir être soigné. À celui qui accepte ce changement de vie, on peut donner des conseils :

*Voilà donc l'état d'esprit qui est le mien quand quelqu'un vient me demander conseil sur un des points les plus importants de sa vie, par exemple sur la possession de richesses ou le soin à donner au corps ou à l'âme; si sa vie de tous les jours me semble avoir pris une certaine tournure ou s'il paraît être d'accord pour obéir à mes conseils sur ce pourquoi il me consulte, je mets tout mon zèle à le conseiller et ne m'arrête qu'après m'être religieusement acquitté de ma tâche.*

On retrouve ici le principe de l'éthique du dialogue : on ne peut dialoguer qu'avec quelqu'un qui veut sincèrement dialoguer. On ne cherchera donc pas à contraindre celui qui refuse de changer de mode de vie. Il ne faut ni l'irriter ni le flatter, ni lui faire de vains reproches ni l'aider dans la satisfaction de désirs que l'on réprouve. Et cela est vrai aussi pour la cité qui refuse de changer de mode de vie. Le philosophe pourra dire qu'il réprouve la dépravation de la cité, si cela peut avoir quelque utilité. Mais qu'il n'use pas de violence !

*Quand il n'est pas possible d'assurer l'avènement d'un meilleur régime politique sans bannir et sans égorger des*

1. *Lettre* VII, 330 c — 331 a, trad. Brisson, p. 176-177.

*hommes, il vaut mieux rester tranquille et prier pour son bien personnel et celui de la cité.*

Au sujet des cyniques, nous connaissons un certain nombre d'anecdotes dans lesquelles le maître éprouve tel ou tel disciple en l'humiliant ou en le réprimandant [1]. De l'école d'Épicure, nous avons de précieux témoignages sur la pratique de la direction spirituelle, notamment sous forme épistolaire. La pratique de la direction spirituelle faisait même, dans l'école d'Épicure, l'objet d'un enseignement, comme l'atteste le traité de Philodème [2] *Sur la liberté de parole*, tiré des leçons données sur le sujet par l'épicurien Zénon [3]. Le franc-parler du maître y apparaît comme un art qui est défini comme aléatoire (stochastique), dans la mesure où il doit tenir compte des moments et des circonstances. Le maître devra donc s'attendre à des échecs, essayer et réessayer de redresser la conduite du disciple en compatissant à ses difficultés. Mais il faut pour cela que le disciple n'hésite pas à avouer ses difficultés et ses erreurs et qu'il parle avec une liberté absolue. Comme on le voit, la tradition épicurienne reconnaît la valeur thérapeutique de la parole. En retour le maître doit écouter avec sympathie, sans moquerie ni malveillance. En réponse à la « confession » du disciple, le maître devra, lui aussi, parler librement pour admonester le disciple en lui faisant

1. Cf. l'attitude de Cratès à l'égard de son disciple Zénon, dans L. Paquet, *Les Cyniques grecs*, Paris, 1992, p. 166.

2. Sur ce traité, cf. M. Gigante, « Philodème. *Sur la liberté de parole* », Association Guillaume Budé, Actes du VIII[e] Congrès (1968), Paris, 1970, p. 196-220 et *Ricerche Filodemee*, Naples, 2[e] éd., 1983, p. 55-113.

3. P. Rabbow, *Seelenführung...*, p. 269-270.

comprendre la véritable finalité de ces réprimandes. Épicure, note Philodème, n'avait pas hésité à faire des reproches assez vifs dans une lettre adressée à son disciple Apollonidès. Il faut que l'admonestation soit sereine, sans manquer à la bienveillance. On notera que Philodème ajoute aussi que le philosophe ne doit pas craindre d'adresser des reproches aux hommes politiques.

Dans l'école d'Épicure, nous avons un exemple de direction spirituelle dans la lettre que l'un des disciples d'Épicure, Métrodore [1], écrit au jeune Pythoclès :

*Tu me dis que l'aiguillon de la chair te porte à abuser des plaisirs de l'amour. Si tu n'enfreins pas les lois et ne troubles d'aucune façon les bonnes mœurs établies, si tu ne gênes aucun de tes voisins, si tu n'épuises pas tes forces et ne prodigues pas ta fortune, livre-toi sans scrupule à ton inclination. Cependant il est impossible de ne pas être arrêté par l'une au moins de ces barrières : les plaisirs de l'amour n'ont jamais profité à personne, c'est beaucoup quand ils ne nuisent pas.*

Nous savons peu de chose sur la direction de conscience dans l'ancien stoïcisme. Nous pouvons en tout cas supposer que les traités stoïciens de casuistique qu'avaient écrits Antipater de Tarse et Diogène de Babylone, et dont nous retrouvons la trace dans le traité *Des devoirs* de Cicéron, résumaient une longue expérience de direction de conscience. Quoi qu'il en soit, l'histoire du stoïcisme nous présente plusieurs figures de directeurs d'âme :

1. Trad. Festugière, dans *Épicure et ses dieux*, p. 40 ; *Sentences vaticanes*, LI, Balaudé, p. 216.

Sénèque, dans ses *Lettres à Lucilius*, Musonius Rufus dans ses écrits, Épictète dans les *Entretiens* rapportés par Arrien. La direction spirituelle de Sénèque est très littéraire. D'un bout à l'autre de ses lettres, les formules frappantes, les images, les sonorités mêmes sont choisies à dessein. Mais les observations psychologiques et la description des exercices stoïciens y sont aussi très précieuses. Tout donne à penser que le maître stoïcien de Marc Aurèle, Junius Rusticus, fut pour lui un directeur de conscience, contre lequel le futur empereur s'irrita souvent, sans doute à cause du franc-parler de ce philosophe.

Dans la *Vie de Plotin* écrite par Porphyre, et dans d'autres *Vies* de philosophes de la fin de l'Antiquité, beaucoup d'anecdotes laissent entrevoir des pratiques de direction spirituelle. Par exemple, on y trouve cette célèbre histoire de Plotin conseillant de voyager à Porphyre [1], hanté par des pensées de suicide. Nous connaissons aussi, par ailleurs, un détail intéressant sur la manière dont Aidésius, un philosophe qui enseignait à Pergame au IVe siècle, corrigeait l'arrogance de ses élèves [2] :

*Aidésius avait une manière d'être affable et proche du peuple. Après les joutes dialectiques, il sortait se promener dans Pergame avec ses disciples les plus distingués. Il voulait que ses disciples aient dans l'âme un sentiment d'harmonie et de responsabilité à l'égard du genre humain; lorsqu'il voyait qu'ils étaient insultants et hautains à cause de*

1. Porphyre, *Vie de Plotin*, 11, 13.

2. Eunape, *Vie des philosophes et des sophistes*, p. 57, 10-18 Giangrande; voir R. Goulet, « Aidésius de Cappadoce », dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, t. I, p. 74.

*l'orgueil qu'ils tiraient de leurs opinions, il faisait tomber leurs ailes, non pas dans la mer, mais sur la terre et au sein de la vie humaine. S'il rencontrait une vendeuse de légumes, il y prenait plaisir, il s'arrêtait pour discuter avec elle sur les prix, sur l'argent qu'elle gagnait, sur la production des légumes. Il agissait de même façon avec un tisserand, un forgeron, un charpentier.*

Un texte de Plutarque [1] résumera opportunément tout ce que nous venons de laisser entrevoir sur le phénomène de la direction de conscience dans les écoles philosophiques et la liberté de parole qui y était en honneur. Dans le cas, dit-il, où celui qui vient écouter un philosophe est troublé par une chose particulière, si une passion le presse, qui a besoin d'être réprimée, une souffrance qui a besoin d'être apaisée, dans ce cas il faut la produire aux yeux de tout le monde et la soigner.

*Si un coup de colère, un accès de superstition, un désaccord aigu avec notre entourage, ou un désir passionné produit par l'amour, faisant vibrer des fibres de notre cœur qui n'ont encore jamais vibré, ajoute au trouble de nos pensées, il ne faut pas essayer de parler d'autre chose avec le maître pour éviter d'être blâmé, mais c'est précisément les discours qui traitent de ces passions qu'il faut écouter pendant les leçons et, la leçon finie, il faut aller trouver en particulier les maîtres en leur posant des questions supplémentaires. Il faut éviter de faire l'inverse, à l'image de la plupart des gens : ils apprécient les philosophes et les admirent quand ceux-ci parlent d'autres sujets, mais si le philosophe, laissant les autres de côté, leur parle en particulier, avec franchise, des choses qui sont pour eux importantes et les leur rappelle, ils le supportent mal et ils le trouvent indiscrets.*

La plupart des gens, continue Plutarque, ne consi-

1. Plutarque, *Comment écouter*, 43 d.

dèrent les philosophes que comme des sophistes, qui, dès qu'ils se sont levés de chaire et qu'ils ont posé leurs livres et leurs manuels d'initiations, sont inférieurs aux autres hommes « dans les actes réels de la vie », mais il en va tout autrement du mode de vie des vrais philosophes.

Les philosophies antiques ont donc développé toutes sortes de pratiques de thérapie de l'âme, s'exerçant par le moyen de différentes formes de discours, qu'il s'agisse de l'exhortation, de la réprimande, de la consolation, ou de l'instruction. On savait en Grèce depuis Homère et Hésiode qu'il était possible de modifier les décisions et les dispositions intérieures des hommes en choisissant habilement des paroles capables de persuader [1]. C'est dans cette tradition qu'à l'époque des sophistes se constitueront les règles de l'art rhétorique. La direction spirituelle philosophique, et d'ailleurs aussi les exercices spirituels par lesquels l'individu s'efforce de s'influencer et de se modifier lui-même, utiliseront bien des procédés rhétoriques pour provoquer la conversion et opérer la conviction.

Surtout, l'usage de la direction spirituelle et la thérapie des âmes conduiront les philosophies antiques à une grande connaissance du « cœur humain », de ses motivations, conscientes ou inconscientes, de ses intentions profondes, pures ou impures. Le *Phèdre* de Platon avait laissé entrevoir, mais sans entrer dans les détails, la possibilité d'une rhétorique qui saurait adapter ses genres de discours aux différentes sortes d'âmes. Il y avait d'ailleurs là tout un

1. Cf. J. de Romilly, « *Patience mon cœur!* » *L'Essor de la psychologie dans la littérature grecque classique*, Paris, 1984.

programme de direction de conscience. Le livre II de la *Rhétorique* d'Aristote réalise en partie ce projet en décrivant tout ce qu'il faut connaître des dispositions de l'auditeur, par exemple les influences qu'exercent sur lui les passions, l'état social ou l'âge. Très importantes aussi sont les descriptions des vertus et des vices dans les différentes *Éthiques* d'Aristote, où elles sont destinées à éclairer le législateur sur la manière de gouverner les hommes. Nous avons vu que le traité épicurien *Sur la liberté de parole* étudiait avec précision les sentiments qui naissent dans l'individu à l'occasion des remontrances, de l'aveu et de la culpabilité. On trouve chez l'épicurien Lucrèce et le stoïcien Sénèque une remarquable description des tortures que l'âme humaine sait s'infliger : « Chacun cherche à se fuir soi-même [...] mais on reste attaché malgré soi à ce moi qu'on déteste [1] », de cet ennui qui va « jusqu'à la nausée » et qui fait dire : « Jusqu'à quand les mêmes choses [2] ? », ou encore de l'hésitation à se convertir à la philosophie que Sénèque décrit dans le prologue de son traité *Sur la tranquillité de l'âme*, en faisant parler son ami Sérénus se confessant en quelque sorte à Sénèque [3] :

*En m'observant attentivement, j'ai découvert en moi certains défauts très apparents et que je pouvais toucher du doigt, d'autres qui se dissimulent dans des régions profondes, d'autres enfin qui ne sont pas continuels, mais reparaissent seulement par intervalles [...] La disposition où je me surprends le plus souvent (car pourquoi ne me confesse-*

1. Lucrèce, *De la nature*, III, 1068.
2. Sénèque, *Lettres*, 24, 26.
3. Sénèque, *De la tranquillité de l'âme*, I, 1.

*rais-je pas à toi comme à un médecin !), c'est de n'être ni franchement délivré de mes craintes et de mes répugnances d'autrefois, ni derechef sous leur empire.*

Sérénus analyse longuement tous les aspects de son irrésolution, ses hésitations entre la vie simple et la vie de luxe, entre la vie active au service des hommes et le loisir qui apporte la tranquillité, entre le désir de s'immortaliser dans une œuvre littéraire et la volonté de n'écrire que pour son utilité morale.

On trouverait aussi de très intéressantes observations dans le long commentaire que le néoplatonicien Simplicius a consacré au *Manuel* d'Épictète.

Cette pratique traditionnelle de la direction de conscience a conduit à mieux comprendre tout ce qu'exige la pureté de l'action morale. Nous prendrons pour exemple les *Pensées* de Marc Aurèle, où l'on trouve une description idéale de la manière dont il faut pratiquer l'action sur autrui. On ne peut qu'admirer par exemple l'extrême délicatesse avec laquelle Marc Aurèle définit l'attitude qu'il faut avoir pour agir sur la conscience d'autrui, la bienveillance qu'il faut témoigner à celui qui a commis une faute, comment il faut s'adresser à lui [1],

*sans l'humilier, sans lui faire sentir qu'on le supporte, mais avec franchise et bonté [...] avec douceur, sans ironie, sans humilier, mais avec affection, avec un cœur exempt d'amertume, ni comme on le ferait dans une école, ni pour se faire admirer de quelqu'un s'il assistait à l'entretien, mais vraiment seul à seul, même si d'autres sont présents.*

1. Marc Aurèle, *Pensées*, XI, 13, 2 et XI, 18, 18 ; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 241.

Marc Aurèle entrevoit ici, semble-t-il, que la douceur est chose si délicate, que même vouloir être doux serait cesser d'être doux, parce que tout artifice et toute affectation détruisent la douceur. D'ailleurs on n'agit efficacement sur les autres que lorsqu'on ne cherche pas à agir sur eux, que lorsqu'on évite toute violence, même spirituelle, qui serait faite ou à soi-même ou aux autres. C'est cette pure douceur, c'est cette délicatesse, qui ont le pouvoir de faire changer d'avis, de convertir, de transformer les autres. Et, de même, lorsqu'on voudra faire du bien à autrui, l'intention de bien faire ne sera véritablement pure que si elle est spontanée et inconsciente d'elle-même. Le parfait bienfaiteur est celui qui ne sait pas ce qu'il a fait [1] : « Il faut être de ceux qui font le bien inconsciemment. » On arrive ici au suprême paradoxe : un vouloir tellement fort qu'il se supprime comme vouloir, une habitude qui devient nature et spontanéité. En même temps, il apparaît que la perfection du rapport à autrui culmine dans le respect et l'amour des autres. Pour toutes les écoles d'ailleurs, ce qui motive profondément leur choix de vie, comme leur discours, c'est l'amour des hommes. C'est cet amour qui inspire aussi bien le Socrate de l'*Apologie* ou de l'*Euthyphron* [2] de Platon que la propagande épicurienne ou stoïcienne, et même le discours sceptique [3].

1. Marc Aurèle, V, 6, 3.
2. Platon, *Euthyphron,* 3 d 6.
3. Sextus Empiricus, *Hypotyposes pyrrhoniennes,* III, 280; Dumont, *Les Sceptiques,* p. 212.

## LE SAGE

### *La figure du sage et le choix de vie*

La sagesse est considérée dans toute l'Antiquité comme un mode d'être, comme un état dans lequel l'homme *est* de manière radicalement différente des autres hommes, dans lequel il est une sorte de surhomme. Si la philosophie est l'activité par laquelle le philosophe s'exerce à la sagesse, cet exercice consistera nécessairement non pas seulement à parler et à discourir d'une certaine manière, mais à être, agir et voir le monde d'une certaine manière. Si donc la philosophie n'est pas seulement un discours, mais un choix de vie, une option existentielle et un exercice vécu, c'est parce qu'elle est désir de la sagesse. Il est vrai que, dans la notion de sagesse, est incluse l'idée d'un savoir parfait. Pourtant, comme nous l'avons vu à propos de Platon et d'Aristote, ce savoir ne consiste pas dans la possession d'informations sur la réalité, mais il est lui aussi un mode de vie qui correspond à l'activité la plus haute que l'homme puisse exercer et il est étroitement lié à l'excellence, à la vertu de l'âme.

Dans chaque école, la figure du sage est donc la norme transcendante qui détermine le mode de vie du philosophe. Et l'on doit constater que, dans la description de cette norme, il y a, au-delà des différences qui apparaissent dans les diverses écoles, des accords profonds, des tendances communes que

l'on peut déceler. Nous retrouvons ici le même phénomène que nous avions décrit à propos des exercices spirituels.

Tout d'abord, le sage reste identique à lui-même, dans une parfaite égalité d'âme, c'est-à-dire heureux, quelles que soient les circonstances. Ainsi Socrate, dans le *Banquet* de Platon, garde-t-il les mêmes dispositions, qu'il soit obligé de supporter la faim et le froid ou, au contraire, qu'il se trouve dans l'abondance. Il sait avec la même aisance s'abstenir et jouir des choses. On disait d'Aristippe [1], un des disciples de Socrate, qu'il s'adaptait à toutes les situations, sachant jouir de ce qui se présentait et ne pas souffrir de l'absence des biens qui lui manquaient. Quant à Pyrrhon, il restait toujours dans le même état intérieur, ce qui veut dire que, si les circonstances extérieures venaient à changer, il ne modifiait en rien ses résolutions et ses dispositions. La cohérence avec soi et la permanence dans l'identité caractérisent aussi le sage stoïcien, car la sagesse consiste à toujours vouloir et toujours ne pas vouloir la même chose.

C'est précisément que le sage trouve son bonheur en lui-même et qu'il est donc indépendant (*autarkês*) par rapport aux circonstances et aux choses extérieures, comme Socrate qui, selon les *Mémorables* de Xénophon, vivait en se suffisant à lui-même, sans s'embarrasser de choses superflues. C'est l'une des caractéristiques du sage selon Platon [2], qui fait dire à Socrate : « S'il est un homme qui se suffit à lui-même pour être heureux, c'est bien le sage, et il est celui de tous les hommes qui a le moins besoin

1. Diogène Laërce, II, 66.
2. *Républ.*, 387 d 12.

d'autrui. » Et selon Aristote [1], le sage mène la vie contemplative, parce qu'elle n'a pas besoin de choses extérieures pour s'exercer et que le sage trouve ainsi en elle le bonheur et la parfaite indépendance. Ne dépendre que de soi, se suffire à soi-même, en réduisant au maximum ses besoins, c'est tout spécialement l'idéal des philosophes cyniques. Les épicuriens, pour leur part, y parviennent en limitant et maîtrisant leurs désirs; ils ne sont plus alors dépendants du besoin. Quant aux stoïciens, ils préfèrent dire que c'est la vertu qui suffit à elle seule au bonheur.

Si le sage reste toujours identique à lui-même et s'il se suffit à lui-même, c'est, au moins pour Pyrrhon, pour les cyniques et pour les stoïciens, parce que les choses extérieures ne peuvent le troubler, parce qu'il considère qu'elles ne sont ni bonnes ni mauvaises, parce que, pour des raisons diverses, il refuse de porter sur elles un jugement de valeur et qu'il les déclare donc indifférentes. Pour Pyrrhon, par exemple, tout est indifférent, parce que nous sommes incapables de savoir si les choses sont bonnes ou mauvaises; nous ne pouvons donc pas faire de différence entre elles. Pour les stoïciens, toutes les choses qui ne dépendent pas de nous sont indifférentes; il n'y a qu'une seule chose qui dépende de nous et ne soit pas indifférente, c'est le bien moral, c'est-à-dire l'intention de faire le bien parce que c'est le bien. Par elles-mêmes, toutes les autres choses ne sont ni bonnes ni mauvaises, mais il dépend de nous d'en user de manière bonne ou mauvaise, par exemple des richesses ou de la pauvreté,

1. Aristote, *Éth. Nicom.*, X, 1177 a 27.

de la santé ou de la maladie. Leur valeur dépend donc de l'usage souverain qu'en fait le sage. L'indifférence du sage n'est pas un désintérêt à l'égard de tout, mais une conversion de l'intérêt et de l'attention vers quelque chose d'autre que ce qui accapare l'attention et le souci des autres hommes. Pour le sage stoïcien par exemple, on peut dire qu'à partir du moment où il a découvert que les choses indifférentes ne dépendent pas de sa volonté, mais de la volonté de la Nature universelle, elles prennent pour lui un intérêt infini, il les accepte avec amour, mais toutes avec un égal amour, il les trouve belles, mais toutes avec la même admiration. Il dit « oui » à l'univers tout entier et à chacune de ses parties, à chacun de ses événements, même si cette partie ou cet événement paraissent pénibles ou répugnants. On retrouve d'ailleurs ici l'attitude d'Aristote à l'égard de la Nature : il ne faut pas avoir une aversion puérile pour telle ou telle réalité produite par la Nature, car, comme le disait Héraclite, même dans la cuisine il y a des dieux. Cette indifférence du sage correspond à une transformation totale du rapport au monde.

Égalité d'âme, absence de besoin, indifférence aux choses indifférentes : ces qualités du sage fondent sa tranquillité d'âme et son absence de trouble. L'origine des troubles de l'âme peut d'ailleurs être très diverse. Aux yeux de Platon, c'est le corps, par ses désirs et ses passions, qui apporte le désordre et l'inquiétude dans l'âme. Mais il y a aussi les soucis de la vie privée et surtout de la vie politique. Xénocrate [1] aurait dit que « la philosophie a été inventée

1. Xénocrate, fr. 4, Heinze (R. Heinze, *Xenocrates, Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente*, Leipzig, 1892).

pour faire cesser le trouble que produisent les soucis ». La vie contemplative aristotélicienne, éloignée de l'affairement de la politique et des incertitudes de l'action, apportera la sérénité. Selon Épicure, ce sont les vaines terreurs au sujet de la mort et des dieux qui inquiètent les hommes, mais aussi les désirs désordonnés et l'engagement dans les affaires de la cité. Pour le sage qui saura limiter ses désirs et son action, qui saura supprimer ses douleurs, la sérénité de l'âme, ainsi acquise, permettra de vivre sur cette terre « comme un dieu parmi les hommes ». Pyrrhon trouvait la paix en refusant de décider si les choses sont bonnes ou mauvaises. Et pour les sceptiques, la tranquillité intérieure suivait « comme une ombre » la suspension du jugement, c'est-à-dire le refus de porter des jugements de valeur sur les choses. Selon les stoïciens enfin, le sage sait concilier l'efficacité dans l'action et la sérénité intérieure, parce que, dans l'incertitude de la réussite, il agit toujours en consentant au destin et en veillant à garder une intention pure.

La figure du sage apparaît donc comme une sorte de noyau de liberté indomptable et inexpugnable que décrit bien le fameux texte d'Horace [1] :

*L'homme juste et ferme en sa résolution, ni la furie des citoyens ordonnant le mal, ni le visage d'un tyran qui menace n'ébranlent et n'entament son esprit, non plus que l'Auster, chef turbulent de l'orageuse Adriatique, non plus que la grande main de Jupiter foudroyant; que le monde se rompe et s'écroule, ses débris le frapperont sans l'effrayer.*

Nous retrouvons dans la figure du sage le double

1. Horace, *Odes*, III, 3, 1-8.

mouvement que nous avions décelé à propos des exercices de la sagesse. Le sage prend conscience de lui-même, comme d'un moi qui peut, par son pouvoir sur ses jugements, en les dirigeant ou les suspendant, assurer sa parfaite liberté intérieure et son indépendance à l'égard de toutes choses. Mais cette liberté intérieure n'est pas une liberté arbitraire, elle n'est inexpugnable et inattaquable que si elle se situe et se dépasse donc dans la perspective de la nature ou de l'esprit, ou, tout au moins dans le cas des sceptiques, de la raison critique.

*Le discours philosophique sur le sage*

La figure du sage joue donc un rôle décisif dans le choix de vie philosophique. Mais elle s'offre au philosophe comme un idéal décrit par le discours philosophique plutôt que comme un modèle incarné dans un personnage vivant. Les stoïciens disaient que le sage est extrêmement rare, il y en a très peu, peut-être un, peut-être pas du tout. Ici presque toutes les autres écoles sont à peu près du même avis, sauf les épicuriens qui n'hésitent pas à vénérer Épicure comme le sage par excellence. Le seul sage universellement reconnu par les autres écoles est Socrate, ce sage déroutant qui ne sait pas qu'il est sage. Mais il arrive évidemment que tel ou tel philosophe se plaise à considérer comme un sage parfait l'un de ses maîtres ou quelque figure fameuse du passé. C'est ce qui arrive à Sénèque, lorsqu'il parle par exemple de Sextius ou de Caton. C'est ce qui arrive aussi aux auteurs de vies de philosophes, à Porphyre par exemple lorsqu'il parle de Plotin.

Les historiens de la philosophie n'ont peut-être pas assez souligné la place considérable que tenait dans l'enseignement de la philosophie antique le discours qui consistait à décrire le sage. Il s'agissait d'ailleurs moins de tracer les traits des figures concrètes de sages ou de philosophes particulièrement remarquables — c'était là le rôle des vies de philosophes — que de définir le comportement idéal du sage. « Que ferait le sage dans telle ou telle circonstance ? » C'était d'ailleurs souvent le moyen, dans les différentes écoles, de décrire, sous une forme idéale, les particularités du mode de vie qui leur était propre.

Les stoïciens donnaient une grande place dans leur enseignement à la discussion des « thèses » sur les paradoxes du sage. Non seulement ils démontraient que le sage est le seul être infaillible, impeccable, impassible, heureux, libre, beau et riche, mais qu'il est aussi le seul à être véritablement et excellemment homme d'État, législateur, général, poète et roi. Ce qui veut dire que le sage est, par l'exercice parfait de la raison, le seul capable d'exercer toutes ces fonctions [1].

On a attaché beaucoup d'importance à ces paradoxes, en les considérant comme typiquement stoïciens, mais il semble bien qu'ils correspondaient à des thèmes d'exercices purement scolaires, qui existaient peut-être déjà à l'époque des sophistes, mais qui semblent bien, en tout cas, avoir été pratiqués dans l'Académie de Platon. Ces sujets, pendant les cours, étaient discutés sous forme de « thèse », c'est-à-dire de questions sur lesquelles on peut argumen-

1. É. Bréhier, *Chrysippe*, p. 216-218.

ter. C'est ainsi que Xénocrate [1] avait une fois fait cours sur la thèse : « Seul le sage est un bon général. » Eudamidas, un roi de Sparte, était venu ce jour-là à l'Académie écouter Xénocrate. Le Spartiate, avec beaucoup de bon sens, dit après la leçon : « Le discours est admirable, mais le discoureur peu crédible, car il n'a jamais entendu le son des trompettes », mettant ainsi le doigt sur le danger de ces exercices dans lesquels on discute abstraitement de théories sur la sagesse sans la pratiquer effectivement. On peut supposer aussi une allusion à ce genre d'exercice dans la prière finale du *Phèdre* de Platon, dans laquelle Socrate souhaite d'être convaincu que le sage est riche. Tout au long de l'histoire de la philosophie antique, on retrouve ce genre de questions sur le sage : le sage peut-il être aimé? Peut-il se mêler des affaires politiques? Se met-il en colère?

Il y a pourtant un paradoxe stoïcien qui est beaucoup plus significatif, c'est celui qui affirme qu'on ne devient pas sage peu à peu, mais par une transformation instantanée [2]. La sagesse, nous l'avons vu, n'est pas susceptible de plus ou de moins. C'est pourquoi le passage de la non-sagesse à la sagesse ne peut se faire par un progrès, mais par une mutation brusque.

Ce paradoxe nous met sur la voie d'un autre paradoxe qui se retrouve, cette fois, dans toutes les écoles : si le sage représente un mode d'être différent du mode d'être du commun des mortels, ne peut-on

1. Xénocrate, dans Plutarque, *Apophtegmes laconiens*, 220 d.

2. *SVF*, III, 221 et 539-542; Plutarque, *Comment s'apercevoir qu'on progresse...*, 75 c.

pas dire que la figure du sage [1] tend à se rapprocher de celle de Dieu ou des dieux? Ce mouvement peut s'observer le plus clairement dans l'épicurisme. D'une part, aux yeux d'Épicure [2], le sage vit comme un « dieu parmi les hommes ». Et, d'autre part, les dieux d'Épicure, c'est-à-dire les dieux de la tradition, les dieux de l'Olympe, mais réinterprétés par Épicure, vivent comme des sages. Doués de forme humaine, ils vivent dans ce que les épicuriens appellent les intermondes, dans les espaces vides entre les mondes, échappant ainsi à la corruption inhérente au mouvement des atomes. Comme le sage, ils sont plongés dans une parfaite sérénité, n'étant mêlés en aucune manière à la création et à l'administration du monde [3] :

*La nature divine jouit nécessairement d'une durée éternelle dans la paix la plus profonde et elle est séparée et éloignée de nos soucis. Exempte de toute douleur et de tous périls, forte d'elle-même et de ses propres ressources, n'ayant aucun besoin de notre aide, cette nature n'est pas séduite par les bienfaits ni touchée par la colère.*

Cette conception de la divinité était destinée, nous l'avons vu, à supprimer dans l'homme la crainte des dieux. C'est dans le choix de vie épicurien que se fondait la nécessité de donner, dans le discours philosophique, une explication matérialiste de la genèse de l'univers, afin de persuader l'âme que les dieux ne s'occupent pas du monde. Mais il nous apparaît

1. Cf. P. Hadot, « La figure du sage dans l'Antiquité gréco-latine », dans G Gadoffre, *Les Sagesses du monde*, Paris, 1991, p. 9-26.
2. Épicure, *Lettre à Ménécée*, § 135, Balaudé, p. 198.
3. Lucrèce, *De la nature*, II, 646; voir aussi Balaudé, p. 114.

maintenant que cette représentation avait aussi pour but de proposer le divin comme idéal de sagesse, dans la mesure où l'essence du divin consistait, pour elle, dans la sérénité, l'absence de soucis, le plaisir et la joie. En quelque sorte, les dieux sont des sages immortels et les sages des dieux mortels. Pour les sages, les dieux sont des amis et des égaux. Le sage trouve sa joie dans la présence des dieux [1] :

*Il admire la nature et la condition des dieux, il s'efforce de s'en rapprocher, il aspire pour ainsi dire à la toucher, à vivre avec elle, et il nomme les sages amis des dieux et les dieux amis des sages.*

Les dieux ne s'occupent pas des choses humaines : le sage n'invoquera donc pas les dieux pour en obtenir quelque bienfait, mais il trouvera son bonheur à contempler leur sérénité, leur perfection et à s'associer à leur joie.

Le sage, selon Aristote, se consacre à l'exercice de la pensée et à la vie de l'esprit. Ici encore le divin est le modèle du sage. Car, comme le remarque Aristote, la condition humaine rend fragile et intermittente cette activité de l'esprit, dispersée dans le temps et exposée à l'erreur et à l'oubli. Mais on peut se représenter, en passant à la limite, un esprit dont la pensée s'exercerait parfaitement et continuellement dans un éternel présent. Sa pensée se penserait ainsi elle-même, en un acte éternel. Elle connaîtrait éternellement ce bonheur et ce plaisir que l'esprit humain ne connaît qu'à de rares moments. C'est précisément la description qu'Aristote donne de Dieu,

1. Trad. Festugière, dans *Épicure et ses dieux*, p. 98 (texte de Philodème, *De dis*, III, p. 16, 14 Diels).

comme premier moteur, cause finale de l'univers. Le sage vit ainsi d'une manière intermittente ce que Dieu vit d'une manière continue. Ce faisant, il vit d'une vie qui dépasse la condition humaine et qui pourtant correspond à ce qu'il y a de plus essentiel dans l'homme : la vie de l'esprit.

Les rapports entre l'idée de Dieu et l'idée du sage sont moins clairs chez Platon, probablement parce que l'idée du divin chez Platon se présente sous une forme extrêmement complexe et hiérarchisée. Le « divin » est une réalité diffuse, qui comprend des entités situées à des niveaux divers, comme le Bien, les Idées, l'Intellect divin, la figure mythique de l'Artisan, du Démiurge du monde, et enfin l'âme du monde. Mais dans la perspective qui nous occupe, Platon a énoncé en tout cas un principe fondamental. Aller dans la direction opposée au mal, donc aller dans la direction de la sagesse, c'est « s'assimiler à Dieu, dans la mesure du possible : or on s'assimile en devenant juste et saint dans la clarté de l'esprit [1] ». La divinité apparaît donc ici comme le modèle de la perfection morale et intellectuelle de l'homme. Par ailleurs, d'une manière générale, Platon présente Dieu ou les dieux comme doués de qualités morales qui pourraient être celles d'un sage. Il est véridique, sage et bon ; il n'a aucune envie et il est toujours désireux de produire ce qu'il y a de meilleur.

Le rapport entre le sage et Dieu se situe chez Plotin a deux niveaux. Tout d'abord l'Intellect divin, dans son rapport de pensée, d'identité et d'activité avec lui-même, possède, confondues avec son

1. *Théétète*, 176 b.

essence, les quatre vertus : la pensée ou prudence, la justice, la force et la tempérance, qui dans cet état, sont les modèles transcendants de la sagesse, et il vit d'une vie [1] « souverainement sage, exempte de faute et d'erreur ». Mais puisque l'âme selon Plotin se hausse parfois, à de rares moments, dans l'expérience mystique, à un niveau supérieur à l'Intellect, on retrouve aussi dans la description de l'Un ou du Bien des traits du sage : l'absolue indépendance, l'absence de besoin, l'identité avec soi-même. Il y a donc, très clairement, chez lui une projection de la figure du sage sur la représentation du divin.

C'est probablement parce que la figure du sage et la figure de Dieu y sont identifiées que les philosophies de Platon, de Plotin, d'Aristote et d'Épicure se représentent Dieu plutôt comme une force d'attraction que comme une force créatrice. Dieu est le modèle que les êtres cherchent à imiter et la Valeur qui oriente leurs choix. Ainsi que le remarque B. Frischer, le sage et les dieux épicuriens sont des moteurs immobiles, comme le Dieu d'Aristote : ils attirent les autres, en leur transmettant leurs images [2].

Le sage des stoïciens connaît le même bonheur que la Raison universelle personnifiée allégoriquement par Zeus, parce que dieux et hommes ont la même raison, parfaite chez les dieux, perfectible chez les hommes [3], et que précisément le sage a atteint la perfection de la raison, en faisant coïncider sa raison avec la Raison divine, sa volonté avec la volonté divine. Les vertus de Dieu ne sont pas supérieures à celles du sage.

1. *Enn.*, V, 3 (49), 17, 1.
2. B. Frischer, *The Sculpted Word*, p. 83.
3. Sénèque, *Lettres*, 92, 27; *SVF*, III, §§ 245-252.

La théologie des philosophes grecs est, peut-on dire, une théologie du sage, contre laquelle Nietzsche [1] a protesté :

*Éloignons la suprême bonté du concept de Dieu : elle est indigne d'un dieu. Éloignons de même la suprême sagesse — c'est la vanité des philosophes qui s'est rendue coupable de cette extravagance d'un dieu monstre de sagesse ; il devait leur ressembler autant que possible. Non, Dieu, la* suprême puissance *— ça suffit ! D'elle découle tout, d'elle découle le « monde ».*

Toute-puissance ou bonté ? Nous ne discuterons pas de ce problème, mais il nous faut affirmer fortement que, contrairement à ce que semble laisser entendre Nietzsche, l'idéal du sage n'a rien à voir avec une morale éthique « classique » ou « bourgeoise », mais qu'il correspond plutôt, pour reprendre l'expression de Nietzsche, à un renversement total des valeurs reçues et conventionnelles, se présentant d'ailleurs sous les formes les plus diverses, comme nous avons pu l'observer à propos des différentes écoles philosophiques.

Il suffira, pour en donner un nouvel exemple, d'évoquer la description de l'état « naturel », c'est-à-dire non corrompu, de la société que Zénon le stoïcien donnait dans sa *République*. Elle avait quelque chose de scandaleux, précisément parce qu'il la présentait comme la vie d'une communauté de sages. Il n'y avait qu'une seule patrie, le monde lui-même ; il n'y avait pas de lois, puisque la raison du sage suffit à lui prescrire ce qu'il doit faire ; pas de tribunaux,

1. Nietzsche, *Fragments posthumes*, Automne 1887, 10 [90], *Œuvres philosophiques complètes*, t. XIII, Paris, 1976, p. 151.

puisqu'il ne commet pas de fautes ; pas de temples, puisque les dieux n'en ont pas besoin et que c'est un non-sens de tenir pour sacrés des ouvrages faits de main d'homme ; pas d'argent, pas de lois sur le mariage, mais la liberté de s'unir avec qui l'on veut, même d'une manière incestueuse ; pas de lois sur la sépulture des morts.

### *La contemplation du monde et du sage*

B. Grœthuysen [1] a bien insisté sur un aspect très particulier de la figure du sage antique, son rapport au cosmos :

*La conscience qu'il a du monde est quelque chose de particulier au sage. Seul le sage ne cesse d'avoir le tout constamment présent à l'esprit, n'oublie jamais le monde, pense et agit, par rapport au cosmos [...] Le sage fait partie du monde, il est cosmique. Il ne se laisse pas détourner du monde, détacher de l'ensemble cosmique [...] Le type du sage et la représentation du monde forment en quelque sorte un ensemble indissoluble.*

Nous l'avons vu, la conscience de soi est inséparable d'une expansion dans le tout et d'un mouvement par lequel le moi se replace dans une totalité qui l'englobe, mais qui, loin de l'emprisonner, lui permettra de s'étendre dans un espace et un temps infinis [2] : « Tu t'ouvriras un vaste champ libre en embrassant par la pensée l'univers tout entier. » Là

1. B. Grœthuysen, *Anthropologie philosophique*, Paris, 1952, p. 80.
2. Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 32.

encore, la figure du sage invite à une transformation totale de la perception du monde.

Il existe un texte remarquable de Sénèque où sont associées la contemplation du monde et la contemplation du sage [1] :

*Pour ma part, j'ai l'habitude de prendre beaucoup de temps à contempler la sagesse; je la regarde avec la même stupéfaction avec laquelle, à d'autres moments, je regarde le monde, ce monde qu'il m'arrive bien des fois de regarder comme si je le voyais pour la première fois.*

Nous retrouvons ici deux exercices spirituels, l'un que nous connaissons bien : la contemplation du monde, l'autre que nous venons seulement d'entrevoir : la contemplation de la figure du sage. À en juger par le contexte, la figure que Sénèque contemple, c'est celle de Sextius : « En te révélant les grandeurs de la vie heureuse, il ne t'ôtera pas l'espoir d'y atteindre. » Notation absolument capitale : pour contempler la sagesse, comme pour contempler le monde, il faut se faire un regard neuf. Un nouvel aspect du rapport du philosophe au temps nous apparaît ici. Il ne s'agit pas seulement de percevoir et de vivre chaque moment du temps comme s'il était le dernier, il faut aussi le percevoir comme si c'était le premier, dans toute l'étrangeté stupéfiante de son surgissement. Comme le dit l'épicurien Lucrèce [2] :

*Si tous ces objets surgissaient brusquement aux regards des mortels, que pourrait-on trouver de plus merveilleux que*

1. Sénèque, *Lettres*, 64, 6. Cf. P. Hadot, « Le Sage et le monde », dans *Le Temps de la réflexion*, X, 1989, p. 175-188.
2. Lucrèce, *De la nature*, II, 1023 et suiv.

*cet ensemble et dont l'imagination des hommes eût moins osé concevoir l'existence ?*

Tout donne ici à penser que Sénèque s'exerçait à retrouver la naïveté du regard lorsqu'il contemplait le monde, à moins que l'on n'ait ici l'expression fugitive d'une sorte d'expérience spontanée de « mystique sauvage », pour reprendre l'expression de M. Hulin [1].

Ce qui explique cette intime liaison entre la contemplation du monde et la contemplation du sage, c'est encore une fois l'idée du caractère sacré, c'est-à-dire surhumain, presque inhumain, de la sagesse. Comme le dit ailleurs Sénèque, dans la profondeur d'une futaie antique, dans la solitude sauvage, à la source des grands fleuves, devant l'insondable profondeur des lacs aux eaux sombres, l'âme éprouve le sentiment de la présence du sacré. Mais il l'éprouve tout aussi bien en admirant le sage [2] :

*Et si tu vois un homme que le péril n'effraie point, que les passions n'ont point touché, qui, heureux dans l'adversité, paisible au milieu des tempêtes, voit de haut les hommes, et voit les dieux à son niveau, tu ne seras pas pénétré de vénération ? [...] En chaque homme de bien, un dieu habite. Quel est-il ? Nulle certitude ; mais c'est un dieu.*

Contempler le monde et contempler la sagesse, c'est finalement philosopher, c'est en effet opérer une transformation intérieure, une mutation de la vision, qui me permette de reconnaître à la fois deux choses auxquelles on prête rarement attention, la

1. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.
2. Sénèque, *Lettres*, 41, 3-4. Cf. I. Hadot, *Seneca...*, p. 94.

splendeur du monde et la splendeur de la norme qu'est le sage [1] : « Le ciel étoilé au-dessus de moi et la loi morale en moi. »

## CONCLUSION

Il est facile d'ironiser sur cet idéal du sage quasiment inaccessible et que le philosophe ne parvient pas à atteindre. Les modernes ne s'en sont pas privés et n'ont pas manqué de parler « d'irréalisme nostalgique et conscient de sa chimère [2] » ; les Anciens, avec le satiriste Lucien [3], se sont gaussés du malheureux qui, ayant passé toute sa vie dans les efforts et les veilles, n'est toujours pas parvenu à la sagesse. Ainsi parle le gros bon sens, qui n'a pas compris toute la portée de la définition du philosophe comme non-sage dans le *Banquet* de Platon, définition qui, pourtant, permettra à Kant [4] de comprendre le vrai statut du philosophe. Il est facile de se moquer. On a le droit de le faire si les philosophes se sont contentés de bavarder sur l'idéal du sage. Mais s'ils ont pris la décision, lourde de sérieux et de conséquences, de s'exercer effectivement à la sagesse, ils méritent notre respect, même si leurs progrès ont été minimes. Il s'agit de savoir, pour

1. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. Gibelin, Paris, 1983, p. 175.
2. P. Veyne, Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Introduction, p. CX.
3. Lucien, *Hermotime*, chap. 77.
4. Cf. plus bas, p. 399-406.

reprendre la formule dont J. Bouveresse [1] se sert pour exprimer une idée de Wittgenstein, « quel prix personnel ils ont eu à payer » pour avoir le droit de parler de leur effort vers la sagesse.

Malgré mes réticences contre l'utilisation du comparatisme en philosophie, je voulais terminer ce chapitre en soulignant à quel point la description, inspirée par le bouddhisme, que M. Hulin a donnée des racines existentielles de l'expérience mystique me paraissait proche des caractéristiques de l'idéal du sage antique, tant les ressemblances entre les deux recherches spirituelles m'avaient paru frappantes. Mais quel ne fut pas mon étonnement, en relisant le *Chrysippe* d'É. Bréhier [2], de rencontrer une démarche analogue à celle que je voulais faire! Après avoir écrit :

*Cette conception d'un sage supérieur à l'humanité, exempt de fautes et de malheurs, n'est pas à cette époque particulière aux stoïciens, et c'est même, depuis les cyniques [ il aurait pu dire d'ailleurs : « depuis Socrate et Platon »], une conception commune à toutes les écoles,*

il cite en note cette description bouddhiste du sage :

*Victorieux, connaissant et comprenant tout,* déchargé du poids de l'événement et de l'existence, *sans aucun besoin, tel est celui que l'on peut glorifier comme sage [...] Le voyageur solitaire ne s'inquiète ni de la louange ni du blâme [...] conducteur des autres, et non conduit par les autres, tel est celui que l'on peut célébrer comme sage.*

1. J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, p. 74, cf. plus bas, p. 391.

2. *Chrysippe*, p. 219, n. 1 (Bréhier cite Sutta Nipata, trad. Oldenberg, *Deutsche Rundschau*, janvier 1910).

Or c'est précisément cette idée du « dépôt du fardeau » qui avait attiré mon attention dans la description de M. Hulin et m'avait semblé présenter une certaine analogie avec l'expérience spirituelle qui inspire la figure idéale du sage antique. M. Hulin [1] montre en effet que, dans la première des quatre « nobles vérités » du bouddhisme, « Tout est souffrance », le mot « souffrance » signifie moins la souffrance que « l'alternance des peines et des joies, leur inextricable mélange, leur constraste, leur mutuel conditionnement ». Le fardeau, c'est cette opposition que l'affirmation de l'individualité refermée sur soi instaure entre l'agréable et le désagréable, entre le « bon-pour-moi » et le « mauvais-pour-moi », et qui oblige l'homme à prendre toujours souci de ses intérêts. Derrière cette opposition, on perçoit la permanence d'une « sourde insatisfaction toujours renaissante » qui est, pourrait-on dire, une angoisse existentielle. Et précisément, pour se libérer de cette « insatisfaction », il faut oser « déposer le fardeau » :

*Ainsi tendus et affairés dans la poursuite de nos intérêts mondains, nous n'avons pas la moindre idée de l'immense soulagement que représenterait le dépôt du fardeau, c'est-à-dire le renoncement à nous affirmer à tout prix contre l'ordre du monde et aux dépens d'autrui.*

1. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, p. 243 et p. 238-242.

TROISIÈME PARTIE

# RUPTURE ET CONTINUITÉ. LE MOYEN ÂGE ET LES TEMPS MODERNES

# X

# LE CHRISTIANISME COMME PHILOSOPHIE RÉVÉLÉE

## LE CHRISTIANISME SE DÉFINISSANT COMME PHILOSOPHIE

À ses origines, le christianisme, tel qu'il se présente dans la parole de Jésus, annonce l'imminence de la fin du monde et l'avènement du royaume de Dieu, un message tout à fait étranger à la mentalité grecque et aux perspectives de la philosophie, puisqu'il s'inscrit dans l'univers de pensée du judaïsme, qu'il bouleverse sans doute, mais en en conservant certaines notions fondamentales. Rien, apparemment, ne pouvait laisser prévoir qu'un siècle après la mort du Christ, certains chrétiens présenteraient le christianisme non seulement comme une philosophie, c'est-à-dire un phénomène de culture grecque, mais même comme *la* philosophie, la philosophie éternelle. Pourtant, il ne faut pas oublier qu'il existait en fait depuis longtemps des rapports entre le judaïsme et la philosophie grecque, l'exemple le plus fameux étant Philon d'Alexandrie, philosophe juif contemporain de l'ère chrétienne. Dans cette tradition, la notion d'un intermédiaire

entre Dieu et le Monde appelé Sophia ou Logos jouait un rôle central. Le Logos était pour elle la Parole créatrice (Dieu dit : « Que la lumière soit ») mais aussi révélatrice de Dieu. C'est dans cette perspective qu'il faut comprendre le fameux prologue de l'*Évangile de Jean* :

*Au commencement [ou « Dans le Principe », c'est-à-dire en Dieu, comme le comprenaient certains exégètes], était le Logos, et le Logos était près de Dieu et le Logos était Dieu [...] Tout a été fait par lui et sans lui rien n'a été fait. Ce qui a été fait en lui était vie et la vie était la lumière des hommes [...] Et le Logos s'est fait chair et il a séjourné parmi nous et nous avons contemplé sa gloire, la gloire que, Fils unique, il tient de son Père.*

C'est à cause de l'ambiguïté du mot Logos qu'une philosophie chrétienne a été possible. Depuis Héraclite, la notion de Logos était un concept central de la philosophie grecque, dans la mesure même où il pouvait signifier tout aussi bien « parole », « discours » et « raison ». Tout spécialement, les stoïciens se représentaient que le Logos, conçu comme force rationnelle, était immanent au monde, à la nature humaine et à chaque individu. C'est pourquoi, identifiant Jésus, le Logos éternel et le Fils de Dieu, le prologue de l'*Évangile de Jean* permettait de présenter le christianisme comme une philosophie. La Parole substantielle de Dieu pouvait être conçue comme Raison créant le monde et guidant la pensée humaine. Le néoplatonicien Amélius [1], disciple de Plotin, considérait d'ailleurs ce prologue comme un texte philosophique lorsqu'il écrivait :

1. Amélius, dans Eusèbe, *Préparation évangélique*, XI, 19.

*Et c'était donc là le Logos, grâce auquel toutes les choses engendrées ont été produites, alors qu'il est lui-même toujours, comme l'a dit Héraclite* [1], *et dont le Barbare [= Jean l'Évangéliste] dit qu'il est « auprès de Dieu » et qu'il « est Dieu », établi dans le rang et la dignité du principe, que « par lui absolument tout a été produit », « qu'en lui ce qui a été fait avait la nature de vivant, de vie et d'être » qu'il tombe dans les corps et que, revêtant la chair, il prend l'apparence d'homme, mais de telle sorte qu'en même temps il montre sa grandeur, et que, libéré, à nouveau il est divinisé, il est Dieu, tel qu'il était avant de tomber dans le monde des corps et de descendre dans la chair et dans l'homme.*

Pour Amélius [2], Jean l'Évangéliste, qu'il appelle le Barbare, a décrit dans son prologue l'Âme du Monde, qui est divine et pourtant mêlée d'une certaine manière au corps. Peu importe d'ailleurs l'interprétation proposée par Amélius, ce qui nous intéresse ici c'est la parenté, reconnue par le philosophe néoplatonicien, entre le vocabulaire de l'évangéliste et le vocabulaire propre à la philosophie.

Dès le IIe siècle ap. J.-C. les écrivains chrétiens, que l'on appelle les apologistes parce qu'ils se sont efforcés de présenter le christianisme sous une forme compréhensible au monde gréco-romain, ont utilisé la notion de Logos pour définir le christianisme comme *la* philosophie. Les philosophes grecs, disent-ils, n'ont possédé jusqu'ici que des parcelles du Logos [3], c'est-à-dire des éléments du Discours

1. Héraclite, B 1, *Les Présocratiques*, trad. Dumont, p. 145.

2. Cf. L. Brisson, « Amélius. Sa vie, son œuvre, sa doctrine, son style » *Aufstieg und Niedergang der römischen Welt*, éd. W. Haase et H. Temporini, II, vol. 36. 2, p. 840-843.

3. Justin, *Apologie* II, 8, 1 et 13, 3 (cf. A. Wartelle, *Saint Justin, Apologies*, intr., texte, trad. et comm., Paris, 1987).

vrai et de la Raison parfaite, mais les chrétiens sont en possession du Logos, c'est-à-dire du Discours vrai et de la Raison parfaite incarnée en Jésus-Christ. Si philosopher, c'est vivre conformément à la Raison, les chrétiens sont philosophes, puisqu'ils vivent conformément au Logos divin [1]. Cette transformation du christianisme en philosophie va s'accentuer encore à Alexandrie, au IIIe siècle, avec Clément d'Alexandrie [2], pour qui le christianisme, qui est la révélation complète du Logos, est la vraie philosophie, celle qui « nous enseigne à nous conduire de façon à ressembler à Dieu et à accepter le plan divin comme principe directeur de toute notre éducation ».

De la même manière que la philosophie grecque, la philosophie chrétienne va donc se présenter à la fois comme un discours et comme un mode de vie. À l'époque de la naissance du christianisme, au Ier et au IIe siècle, le discours philosophique, de manière prépondérante, avait pris dans chaque école, nous l'avons vu, la forme d'une exégèse des textes des fondateurs. Le discours de la philosophie chrétienne sera, lui aussi et tout naturellement, exégétique, et les écoles d'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament, comme celles que le maître de Clément d'Alexandrie ou encore Origène lui-même avaient ouvertes à Alexandrie, offriront un type d'enseigne-

1. Justin, *Apol.*, I, 46, 3-4.

2. Clément, *Stromates*, I, 11, 52, 3 (trad. Mondésert, Cerf, collection Sources chrétiennes, abrégé SC dans les notes suivantes).Voir aussi le texte intéressant de Grégoire le Thaumaturge, *Remerciement à Origène*, qui décrit l'école d'Origène comme une école philosophique traditionnelle, avec l'amour entre maître et disciple, les exercices dialectiques, mais aussi la soumission de la philosophie à la théologie chrétienne.

ment tout à fait analogue à celui des écoles philosophiques contemporaines. De même que les platoniciens proposaient un cursus de lecture des dialogues de Platon correspondant aux étapes du progrès spirituel, des chrétiens, comme Origène, feront lire dans l'ordre à leurs disciples le livre biblique des *Proverbes*, puis l'*Ecclésiaste*, puis le *Cantique des Cantiques*, qui correspondent respectivement selon Origène à l'éthique, qui donne une purification préalable, à la physique, qui apprend à dépasser les choses sensibles, et à l'époptique ou théologie, qui conduit à l'union à Dieu [1]. On entrevoit d'ailleurs ici que la lecture des textes est, comme chez les philosophes de cette époque, une lecture « spirituelle », qui est en étroite relation avec le progrès de l'âme. La notion philosophique de progrès spirituel constitue l'armature même de la formation et de l'enseignement chrétiens. Comme le discours philosophique antique pour le mode de vie philosophique, le discours philosophique chrétien est un moyen de réaliser le mode de vie chrétien.

On dira peut-être, et avec raison, qu'il y a quand même une différence, car l'exégèse chrétienne est une exégèse de textes sacrés et la philosophie chrétienne se fonde sur une révélation : le Logos est précisément la révélation et la manifestation de Dieu. La théologie chrétienne s'est constituée peu à peu dans les controverses dogmatiques, toujours fondées sur l'exégèse de l'Ancien et du Nouveau Testament.

1. Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, Prologue, 3, 1-23, éd. et trad. L. Brézard, H. Crouzel et M. Borret, Paris, SC, 1991, t. I, p. 128-143 ; cf. I. Hadot, Introduction à *Simplicius, Commentaire sur les Catégories*, fasc. I, Leyde, 1990, p. 36-44.

Mais il existait bel et bien, dans la philosophie grecque, toute une tradition de théologie systématique, inaugurée par le *Timée* et par le X^e^ livre des *Lois* de Platon, développée dans le livre XII de la *Métaphysique* d'Aristote, tradition qui distinguait les différentes sources de révélation, les modes d'action et les différents degrés de la réalité divine, et qui intégrera toutes sortes de révélations à l'époque du néoplatonisme postérieur. La philosophie grecque pouvait, même de ce point de vue, servir de modèle à la philosophie chrétienne [1].

Mais si certains chrétiens peuvent présenter le christianisme comme une philosophie, comme *la* philosophie, ce n'est pas tellement parce que le christianisme propose une exégèse et une théologie analogues à l'exégèse et à la théologie païennes, mais c'est parce qu'il est un style de vie et un mode d'être et que la philosophie antique était elle-même un style de vie et un mode d'être. Comme l'a bien noté Dom Jean Leclercq [2] : « Dans le Moyen Âge monastique, aussi bien que dans l'Antiquité, *philosophia* désigne non pas une théorie ou une manière de connaître mais une sagesse vécue, une manière de vivre selon la raison », c'est-à-dire selon le Logos. La philosophie chrétienne consiste précisément à vivre selon le Logos, c'est-à-dire selon la raison, à tel point que, selon Justin [3], « ceux qui avant le Christ ont

1. Cf. P. Hadot, « Théologie, exégèse, révélation, écriture dans la philosophie grecque », *Les Règles de l'interprétation*, éd. par M. Tardieu, Paris, 1987, p. 13-34.

2. J. Leclercq, « Pour l'histoire de l'expression "philosophie chrétienne" », *Mélanges de science religieuse*, t. 9, 1952, p. 221-226.

3. Justin, *Apologie*, I, 46, 3 Wartelle.

mené une vie accompagnée de raison *(logos)* sont des chrétiens, eussent-ils passé pour athées, tels Socrate, Héraclite et leurs semblables ».

Avec cette assimilation du christianisme à une philosophie, on voit apparaître dans le christianisme des pratiques, des exercices spirituels, qui étaient propres à la philosophie profane. Par exemple, Clément d'Alexandrie [1] pourra écrire ceci :

*Il est nécessaire que la loi divine inspire la crainte, afin que le philosophe acquière et conserve la tranquillité d'âme* (amerimnia)*, grâce à la prudence* (eulabeia) *et à l'attention* (prosochê) *à soi-même.*

Dans cette phrase, on entrevoit tout l'univers de pensée de la philosophie antique. La loi divine, c'est à la fois le Logos des philosophes et le Logos chrétien ; elle inspire la circonspection dans l'action, la prudence, l'attention à soi-même, c'est-à-dire l'attitude fondamentale du stoïcien, qui procurent la tranquillité de l'âme, disposition intérieure que toutes les écoles recherchent. Ou encore, chez Origène [2], on retrouve l'exercice très philosophique de l'examen de conscience, lorsque, commentant le *Cantique des Cantiques* : « Si tu ne te connais pas, ô la plus belle des femmes », il l'interprète comme l'invitation pour l'âme à s'examiner attentivement. L'âme doit faire porter son examen sur ses sentiments et ses actions. Se propose-t-elle le bien ? Cherche-t-elle les différentes vertus ? Est-elle en pro-

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, II, 20, 120, 1 Mondésert (SC).

2. Origène, *Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, II, 5, 7, t. I, p. 359, Brézard, Crouzel et Borret.

grès? A-t-elle par exemple totalement réprimé la passion de la colère, de la tristesse, de la crainte ou de l'amour de la gloire? Quelle est sa manière de donner et recevoir, de juger de la vérité?

Parmi les Pères de l'Église du IVe siècle, ceux qui se situent dans la tradition de Clément d'Alexandrie et d'Origène, par exemple, Basile de Césarée, Grégoire de Nazianze, Grégoire de Nysse, Évagre le Pontique, en un certain sens Athanase d'Alexandrie, et des moines plus tardifs, comme Dorothée de Gaza qui écrit au VIe siècle, n'ont pas manqué d'interpréter dans le sens de la « philosophie chrétienne » le phénomène du monachisme qui se développe à partir du début du IVe siècle en Égypte et en Syrie. C'est alors que certains chrétiens commencent à vouloir atteindre la perfection chrétienne par une pratique héroïque des conseils évangéliques et l'imitation de la vie du Christ, en se retirant dans les déserts et en menant une vie vouée totalement à une ascèse rigoureuse et à la méditation. Il ne s'agissait pas de gens cultivés, et ils ne pensaient absolument pas à un rapport quelconque avec la philosophie. Leurs modèles, ils les ont trouvés dans l'Ancien et le Nouveau Testament, peut-être aussi — cela n'est pas à exclure *a priori* — dans les exemples de l'ascétisme bouddhiste ou manichéen [1]. Il faut aussi se rappeler que déjà, à l'époque de Philon et de Jésus, il existait des communautés d'ascètes contemplatifs, comme les Thérapeutes, que décrit Philon d'Alexandrie [2] dans son

1. J. Gribomont, « Monasticism and Asceticism », dans *Christian Spirituality*, éd. par M. McGinn, J. Meyendorff et J. Leclercq, New York, Crossroad, 1986, p. 91.

2. Cf. l'introduction de F. Daumas à *Philon d'Alexandrie, De vita contemplativa*, Paris (SC), 1963, notamment, p. 31.

traité *De la vie contemplative* et qu'il appelle d'ailleurs des « philosophes », ou encore comme la secte juive de Qumrân. Mais pour les tenants de la « philosophie chrétienne », qui vont d'ailleurs eux-mêmes pratiquer le monachisme — c'est le mouvement que L. Bouyer [1] appelle « le monachisme savant » —, la « philosophie » va précisément désormais désigner le mode de vie monastique comme perfection de la vie chrétienne, mais cette « philosophie » continuera à être liée étroitement à ces catégories profanes que sont la paix de l'âme, l'absence de passions [2], la « vie conforme à la nature et à la raison [3] ». Comme la philosophie profane, la vie monastique va se présenter alors comme la pratique d'exercices spirituels [4] dont certains seront spécifiquement chrétiens, mais dont beaucoup seront hérités de la philosophie profane.

On retrouvera ainsi l'attention à soi-même qui était l'attitude fondamentale des stoïciens, et d'ailleurs des néoplatoniciens [5]. C'est pour Athanase

1. L. Bouyer, *La Spiritualité du Nouveau Testament et des Pères*, Paris, 1960, p. 400-472.

2. Nombreux exemples dans Grégoire de Nazianze, *Lettres*, t. I-II, éd. P. Gallay, Paris, Belles Lettres, 1964-1967, t. I, p. 39, 60, 71, 74, 114; t. II, p.14, 85. Cf. H. Hunger, *Die Hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, t. I, Munich, 1978, p. 4-10 (abondante bibliographie); A.-M. Malingrey, *Philosophia*, Paris, 1961.

3. Athanase, *Vie d'Antoine*, 14, 4, éd. G. J. M. Bartelink, Paris, SC, 1994, p. 175 et 20, 56, p. 189-191; Évagre, *Traité pratique du moine*, éd. A. et Cl. Guillaumont, Paris, 1971, SC, § 86, p. 677.

4. Rufin, *Historia Monachorum*, 7 et 29, *Patrologia latina*, 21, 410 d et 453 d. Cf. J. Leclercq, « Exercices spirituels », *Dictionnaire de spiritualité*, Paris, t. IV, col. 1902-1908.

5. Cf. plus haut, p. 214 et 246.

d'Alexandrie [1] la définition même de l'attitude monastique. Racontant, dans sa *Vie d'Antoine*, comment Antoine se convertit à la vie monastique, il se contente de dire qu'il se mit à faire attention à lui-même, et il rapportera ces mots d'Antoine adressés, le jour de sa mort, à ses disciples :

*Vivez comme si vous deviez mourir chaque jour, en faisant attention à vous-mêmes et en vous souvenant de mes exhortations.*

Grégoire de Nazianze [2] parlera plutôt de « concentration en soi-même ». Attention à soi, concentration sur le présent, pensée de la mort seront constamment liées ensemble dans la tradition monastique, comme dans la philosophie profane. Antoine conseille par exemple à ses disciples de se réveiller en pensant qu'ils n'atteindront peut-être pas le soir, et de s'endormir en pensant qu'ils ne se réveilleront pas, et Dorothée de Gaza avertit les siens en disant [3] :

*Faisons attention à nous-mêmes, frères, soyons vigilants, tant que nous avons le temps [...] Depuis le début de notre entretien, nous avons dépensé deux ou trois heures et nous nous sommes rapprochés de la mort, mais nous voyons sans frayeur que nous perdons le temps.*

Il est bien évident que cette attention à soi-même est en fait une conversion, une orientation vers la partie supérieure de soi. Cela apparaît très claire-

1. Athanase, *Vie d'Antoine*, 3, 1, p. 137 et 91, 3, p. 369.
2. Grégoire de Nazianze, *Lettres*, t. II, p. 45 (Lettre 153).
3. Athanase, *Vie d'Antoine*, 19, 3, p. 187; Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*, § 114, 1-15 (SC).

ment dans un sermon de Basile de Césarée, qui prend pour thème un texte biblique [1] : « Fais attention, pour qu'il n'y ait pas cachée dans ton cœur une parole d'injustice. » Dans le commentaire de Basile, on va retrouver tous les thèmes du stoïcisme et du platonisme. Faire attention à soi-même, c'est éveiller en nous les principes rationnels de pensée et d'action que Dieu a déposés dans notre âme, c'est veiller sur nous-mêmes, c'est-à-dire sur notre esprit et notre âme, et non pas sur ce qui est nôtre, c'est-à-dire notre corps et nos biens, c'est veiller aussi sur la beauté de notre âme, en examinant notre conscience et en nous connaissant nous-mêmes. Nous redresserons ainsi les jugements que nous portons sur nous-mêmes, en reconnaissant à la fois notre vraie pauvreté et notre vraie richesse, les splendeurs que nous offre le cosmos, notre corps, la terre, le ciel, les astres, et surtout la destinée de l'âme [2].

L'attention à soi-même suppose la pratique de l'examen de conscience, que d'ailleurs le célèbre moine Antoine conseillait à ses disciples de pratiquer par écrit [3] : « Que chacun note par écrit les actions et les mouvements de son âme, comme s'il devait les faire connaître aux autres. » Précieuse notation psychologique : la valeur thérapeutique de

1. *Deutéronome*, 15, 9.

2. Basile de Césarée, *In illud attende tibi ipsi*, *Patrologia graeca* 31, col. 197-217 ; éd. critique de S.Y. Rudberg, *Acta Universitatis Stockholmensis*, *Studia Graeca Stockholmensia*, t. 2, Stockholm, 1962.

3. Athanase, *Vie d'Antoine*, 55, 9, p. 285. Cf. M. Foucault, « L'Écriture de soi », *Corps écrit*, n° 5, p. 3-23 et mes remarques sur ce texte de Foucault, dans « Réflexions sur la notion de "culture de soi" », dans *Michel Foucault philosophe*, Paris, 1989, p. 264-266.

l'examen de conscience sera plus grande si celui-ci est extériorisé grâce à l'écriture. Nous aurions honte de commettre des fautes en public, l'écriture nous donnera l'impression d'être en public : « Que l'écriture tienne donc la place de l'œil d'autrui. » Quoi qu'il en soit, l'exercice de l'examen de conscience doit être très fréquent et très régulier. Dorothée de Gaza [1] recommandait de s'examiner toutes les six heures, mais aussi de faire un bilan plus général de l'état de l'âme, chaque semaine, chaque mois, chaque année.

L'attention à soi-même et la vigilance supposent aussi, nous l'avons vu, des exercices de la pensée : il s'agit de méditer, de se remémorer, d'avoir constamment « sous la main » les principes d'action, résumés, autant que possible, en de courtes sentences. C'est à ce besoin que répondent dans la littérature monastique les *Apophtegmes* et ce que l'on appelle les *Kephalaia*. Les *Apophtegmes* [2] sont, comme d'ailleurs ceux des philosophes profanes qu'avait rassemblés Diogène Laërce, des paroles célèbres et frappantes, prononcées par des maîtres spirituels, dans une circonstance déterminée. Les *Kephalaia* (points capitaux) sont des collections de sentences relativement courtes, groupées la plupart du temps en centuries. La méditation des exemples et des sentences devra, comme dans la philosophie profane, être constante. Épicure et Épictète recommandaient qu'on s'y adonne de jour et de nuit. Doro-

1. Dorothée de Gaza, *Œuvres spirituelles*, éd. L. Regnault et J. de Préville, Paris, SC, 1963, §§ 111, 13 et 117, 7, p. 353 et p. 365.

2. Cf. *Les Apophtegmes des Pères*, collection systématique, chap. I-IX, introd., texte, trad. et notes par J.-C. Guy, Paris, SC, 1993.

thée de Gaza [1], lui aussi, conseille de méditer sans cesse, afin d'avoir sous la main les principes d'action au moment opportun, et l'on pourra « profiter de tous les événements », c'est-à-dire reconnaître ce qu'il faut faire devant chaque événement.

L'attention à soi-même se traduit par une maîtrise, un contrôle de soi, qui ne peut s'obtenir que par l'habitude et la persévérance dans les pratiques ascétiques, destinées à réaliser le triomphe de la raison sur les passions, poussé jusqu'à leur extirpation radicale. Il s'agit d'appliquer ici toute une thérapeutique des passions. Le chemin qui mène à cet affranchissement total (*apatheia*) passe par le détachement (*aprospatheia*) des objets, c'est-à-dire le retranchement progressif des désirs qui ont pour objet les choses indifférentes. Comme le stoïcien Épictète, mais aussi comme le platonicien Plutarque qui avait écrit des traités conseillant des exercices de maîtrise de la curiosité et du bavardage, Dorothée de Gaza recommande de commencer par s'habituer à retrancher de petites choses, une vaine curiosité, une parole inutile, pour se préparer peu à peu à de plus grands sacrifices [2]. Pour Dorothée de Gaza, grâce à de telles pratiques, c'est la volonté égoïste, la volonté propre, la volonté qui cherche son plaisir dans les objets, qui sera peu à peu retranchée [3] :

*De la sorte, il parvient enfin à n'avoir plus de volonté propre, mais quoi qu'il arrive, cela le contente, comme si cela venait de lui.*

1. Dorothée de Gaza, § 60, 27-30.
2. Dorothée de Gaza, § 20, 1-33, et Épictète, *Entretiens*, I, 18, 18 et *Manuel*, 12, 2.
3. Dorothée de Gaza, § 20, 28 et § 187, 14-16.

*Celui qui n'a pas de volonté propre fait toujours ce qu'il veut, tout ce qui arrive le satisfait et il se trouve faire constamment sa volonté à lui, car il ne veut pas que les choses soient comme il les veut, mais il veut qu'elles soient telles qu'elles sont.*

On reconnaît là l'écho de la célèbre huitième sentence du *Manuel* d'Épictète :

*Ne cherche pas à ce que ce qui arrive arrive comme tu le veux, mais veuille que ce qui arrive arrive comme il arrive, et tu seras heureux.*

Comme le stoïcien, le moine veut donc chaque moment présent tel qu'il est.

Selon un autre conseil de la philosophie traditionnelle [1], les commençants s'efforceront de combattre une passion, par exemple la luxure, par une passion qui lui est opposée, par exemple le souci de la bonne réputation, avant de pouvoir combattre directement cette passion en pratiquant la vertu qui est opposée [2].

Ce sont plutôt des conceptions platoniciennes et néoplatoniciennes qui exercent leur influence chez Évagre [3] le Pontique, qui avait été le disciple de Grégoire de Nazianze, par exemple lorsqu'il utilise la tripartition platonicienne de l'âme pour définir l'état de vertu :

*L'âme raisonnable agit selon la nature quand sa partie désirante* (epithumêtikon) *désire la vertu, quand sa partie combattante* (thumikon) *combat pour la vertu, et quand sa*

1. Cicéron, *Tusculanes*, IV, 75.
2. Évagre, *Traité pratique*, § 58 (SC).
3. Évagre, *Traité pratique*, § 86.

*partie raisonnable* (logistikon) *parvient à la contemplation des êtres.*

L'ascèse est souvent conçue aussi, d'une manière platonicienne, comme une séparation du corps et de l'âme, qui est la condition préalable à la vision de Dieu. Le thème apparaît déjà chez Clément d'Alexandrie [1], pour qui la « réelle piété envers Dieu consiste à se séparer sans retour du corps et de ses passions : voilà pourquoi peut-être la philosophie est appelée à juste titre "exercice de la mort" par Socrate ». Car il faut renoncer à utiliser les sens pour pouvoir connaître les vraies réalités. Grégoire de Nazianze reproche à un ami malade de gémir de sa souffrance comme d'une chose irrémédiable et il l'exhorte ainsi [2] :

*Il faut au contraire que tu philosophes [c'est-à-dire que tu t'exerces à vivre en philosophe] dans ta souffrance, c'est au plus haut point le moment de purifier ta pensée, de te révéler supérieur aux liens qui te lient [c'est-à-dire au corps], de voir dans ta maladie une « pédagogie » qui te conduit à ce qui est utile pour toi, c'est-à-dire à mépriser le corps et les choses corporelles et tout ce qui s'écoule, et qui est source de trouble et périssable, afin que tu puisses appartenir tout entier à la partie qui est en haut, [...] faisant de cette vie d'ici-bas — c'est ce que dit Platon — un exercice de la mort, libérant ainsi ton âme, autant que faire se peut, soit du corps* (sôma)*, soit du tombeau* (sêma) *— pour parler comme Platon. Si tu philosophes de cette manière [...] tu apprendras à beaucoup à philosopher dans leur souffrance.*

Quant au disciple de Grégoire, Évagre le Pontique,

1. Clément d'Alexandrie, *Stromates*, V, 11, 67, 1, éd. A. Le Boulluec, Paris, SC, 1981, p. 137.
2. Grégoire de Nazianze, *Lettres*, XXXI, t. I, p. 39.

c'est dans des termes clairement néoplatoniciens qu'il reprend le même thème [1] :

*Séparer le corps de l'âme n'appartient qu'à Celui qui les a unis; mais séparer l'âme du corps appartient précisément à celui qui tend à la vertu. Car nos Pères appellent l'anachorèse [la vie monastique] exercice de la mort et fuite du corps.*

Porphyre avait écrit [2] :

*Ce que la nature a lié, elle le délie, mais ce que l'âme a lié, c'est l'âme qui le délie. La nature a lié le corps dans l'âme, l'âme s'est liée elle-même dans le corps : donc la nature délie le corps de l'âme, mais l'âme se délie elle-même du corps.*

Il opposait ainsi le lien naturel du corps à l'âme, qui le fait vivre, au lien affectif qui attache l'âme au corps, lien affectif qui peut être si étroit que l'âme s'identifie au corps et ne se soucie que des satisfactions du corps. Selon Évagre, la mort à laquelle s'exerce ce philosophe qu'est le moine, c'est donc la totale extirpation des passions qui lient l'âme au corps, afin d'atteindre le parfait détachement du corps que procure l'*apatheia,* l'absence de passions.

## CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE ANTIQUE

Si les chrétiens ont pu reprendre le mot grec *philosophia,* pour désigner cette perfection de la vie chré-

1. Évagre, *Traité pratique,* § 52, voir dans SC le commentaire d'A. et C. Guillaumont.
2. Porphyre, *Sententiae,* c. 8 et 9.

tienne qu'est le monachisme, c'est que le mot *philosophia* désignait bien un mode de vie, en sorte qu'en reprenant le mot, les « philosophes chrétiens » ont été amenés à introduire dans le christianisme des pratiques et des attitudes héritées de la philosophie profane. Il ne faut pas s'en étonner : vie philosophique profane et vie monastique avaient finalement beaucoup d'analogies. Sans doute, le philosophe antique ne se retire pas dans le désert, ni dans un cloître, bien au contraire il vit dans le monde, dans lequel il exerce même parfois une activité politique. Mais, s'il est vraiment un philosophe, il a dû se convertir, faire profession de philosophe, il a fait un choix de vie, qui l'oblige à transformer toute sa vie dans le monde, et qui en un certain sens le sépare du monde. Il entre dans une communauté, sous la direction d'un maître spirituel, dans laquelle il sera conduit à vénérer le fondateur de l'école, à participer souvent à des repas communs avec les membres de l'école ; il va examiner sa conscience, peut-être même confesser ses fautes, comme c'était l'usage, semble-t-il, dans l'école épicurienne, mener une vie ascétique, renoncer à tout confort et à toute richesse, s'il est un cynique, suivre un régime végétarien, s'il appartient à une école pythagoricienne et s'il est néoplatonicien, se consacrer à la contemplation, rechercher l'union mystique.

Le christianisme est indiscutablement un mode de vie. Qu'il se soit présenté comme une philosophie ne pose donc aucun problème. Mais, en faisant cela, il a adopté certaines valeurs et certaines pratiques propres à la philosophie antique. Était-ce légitime ? Cette évolution correspondait-elle à l'esprit originel du christianisme ? À cette question complexe, nous

ne pouvons guère donner une réponse certaine et exhaustive, parce qu'il faudrait tout d'abord définir d'une manière rigoureuse ce qu'a été le christianisme primitif, et cela dépasse nos compétences et l'objet de ce livre. Nous voudrions seulement noter quelques points qui nous semblent essentiels.

Tout d'abord, et c'est le plus important, il ne faut pas oublier que, si la spiritualité chrétienne a emprunté à la philosophie antique certains exercices spirituels, ceux-ci trouvent leur place dans un plus vaste ensemble de pratiques spécifiquement chrétiennes. Toute la vie monastique suppose toujours le secours de la grâce de Dieu, et aussi une disposition fondamentale d'humilité, qui se manifeste souvent dans des attitudes corporelles qui marquent la soumission et la culpabilité, comme la prostration devant les autres moines. Le renoncement à la volonté propre se réalise par une obéissance absolue aux ordres du supérieur. L'exercice de la mort est lié au souvenir de la mort du Christ, l'ascèse est comprise comme une participation à sa Passion. De même c'est le Christ que le moine voit dans chaque homme [1] : « Tu n'as pas honte de te mettre en colère et de mal parler à ton frère ! Ne sais-tu donc pas qu'il est le Christ et que c'est au Christ que tu fais de la peine ? » La pratique des vertus prend alors un tout autre sens.

Par ailleurs, les « philosophes chrétiens » ont cherché à christianiser l'emploi qu'ils faisaient de thèmes philosophiques profanes, en essayant de donner l'impression que les exercices qu'ils conseillaient étaient déjà recommandés par l'Ancien ou le Nou-

1. Dorothée de Gaza, *Vie de Dosithée*, § 6.

veau Testament. Par exemple, si le *Deutéronome* emploie l'expression « faites attention », Basile en conclut que ce livre biblique conseille l'exercice philosophique de l'« attention à soi-même ». Cette attention à soi-même sera appelée aussi « garde du cœur », à cause d'un texte des *Proverbes* [1] : « Pardessus tout, garde ton cœur. » Si l'on trouve dans la II^e^ *Épître aux Corinthiens* [2] l'exhortation « Éprouvez-vous vous-mêmes », on y verra une invitation à l'examen de conscience et dans la I^re^ *Épître aux Corinthiens*, les mots [3] « Je meurs chaque jour », le modèle de l'exercice de la mort. Toutefois il est bien évident que ces allusions à des textes scripturaires ne peuvent empêcher que les « philosophes chrétiens » décrivent, comme nous l'avons vu, les exercices spirituels dont ils parlent en utilisant le vocabulaire et les concepts de la philosophie profane. Les allusions à des textes bibliques ne se fondent souvent que sur une interprétation allégorique, qui consiste finalement à donner aux textes le sens que l'on désire leur donner, sans tenir compte de l'intention de l'auteur. Beaucoup de philosophes modernes utilisent d'ailleurs en fait ce mode d'interprétation pour expliquer les textes de l'Antiquité. Quoi qu'il en soit, c'est par ce procédé que des Pères de l'Église ont pu, par exemple, interpréter des expressions évangéliques telles que « royaume des cieux » ou « royaume de Dieu » comme désignant des parties de la philosophie. C'est ce que l'on trouve dans les premières

1. *Proverbes*, 4, 23; Athanase, *Vie d'Antoine*, 21, 2, p. 193.
2. Paul, II^e^ *Épître aux Corinthiens*, 13, 5; Athanase, *Vie d'Antoine*, 55, 6, p. 283.
3. Paul, I^re^ *Épître aux Corinthiens*, 15, 31; Athanase, *Vie d'Antoine*, 19, 2, p. 187.

lignes du *Traité pratique* d'Évagre le Pontique. Il commence par écrire [1] :

*Le christianisme est la doctrine du Christ, notre Sauveur; elle se compose de la pratique, de la physique et de la théologie.*

Nous reconnaissons là, énumérées selon leur ordre, les trois parties de la philosophie en honneur dans l'école platonicienne au moins depuis Plutarque [2], qui correspondaient à trois étapes du progrès spirituel. On est donc assez étonné d'apprendre que le Christ a proposé une pratique, une physique, une théologie. Évidemment, on pourrait admettre à la rigueur que l'on peut reconnaître ces trois parties de la philosophie dans les conseils moraux et les enseignements sur la fin du monde et sur Dieu.

Mais on est encore plus étonné lorsque Évagre définit plus précisément les trois parties de la philosophie. Il apparaît en effet que pour lui la physique, c'est le royaume des cieux et la théologie le royaume de Dieu [3]. Nous avons alors la surprise de rencontrer ici la notion évangélique de règne de Dieu qui était désigné par deux expressions synonymes : le royaume des cieux et le royaume de Dieu. Cette notion provenait du judaïsme, où elle correspondait à la perspective future d'un règne de Dieu et de sa Loi sur tous les peuples de la terre. Dans le message de Jésus, le royaume est à la fois présent et imminent, puisqu'il commence à se réaliser selon l'esprit, et non selon la lettre, par la conversion, la

1. Évagre, *Traité pratique*, § 1.
2. Cf. plus haut, p. 238 et 359.
3. Évagre, *op. cit.*, §§ 2-3.

pénitence, l'amour du prochain, l'accomplissement de la volonté de Dieu. Identifier la notion de royaume de Dieu ou de royaume des cieux à des parties de la philosophie, la physique et la théologie, c'est donc vraiment donner à ces notions un sens totalement inattendu. Sous l'influence d'Origène d'ailleurs, les notions évangéliques de royaume des cieux et de royaume de Dieu sont distinguées l'une de l'autre par Évagre. Le royaume des cieux et le royaume de Dieu deviennent deux états de l'âme ou deux étapes du progrès spirituel. Après la *pratique*, purification préalable grâce à laquelle il commence à acquérir l'impassibilité (*apatheia*) à l'égard des passions, le progressant peut aborder la *physique*, la contemplation des « natures » (*phuseis*), c'est-à-dire des êtres créés par Dieu, visibles et invisibles. C'est en tant que « créés » que le progressant les contemple, c'est-à-dire dans leur rapport à Dieu. Avec cette contemplation s'affermit l'impassibilité. C'est ce qu'Évagre appelle le « royaume des cieux ». Allant encore au-delà, le progressant atteindra alors le « royaume de Dieu », c'est-à-dire la contemplation du mystère de Dieu en sa Trinité. Ce sera l'étape de la *théologie*. Cette interprétation des termes « royaume des cieux » et « royaume de Dieu » n'est d'ailleurs pas propre à Évagre. Déjà esquissée depuis Clément d'Alexandrie et Origène, on la retrouve abondamment attestée chez des écrivains postérieurs [1].

Dans les années qui suivirent sa conversion, Augustin d'Hippone a, dans son livre *Sur la vraie reli-*

1. Origène, *De oratione*, 25, voir la note d'A. et C. Guillaumont dans Évagre, *Traité pratique*, t. II, p. 499-503 (SC).

*gion*, confronté platonisme et christianisme. À ses yeux l'essentiel des doctrines platoniciennes et l'essentiel des doctrines chrétiennes se recouvrent. La logique platonicienne apprend à reconnaître que les images sensibles ont rempli notre âme d'erreurs et de fausses opinions et qu'il faut guérir notre âme de cette maladie, afin qu'elle puisse découvrir la réalité divine. La physique nous enseigne que toutes les choses naissent, meurent et s'écoulent, n'ayant d'existence que grâce à l'être véritable de Dieu qui les a façonnées. Se détournant donc des choses sensibles, l'âme pourra fixer son regard sur la Forme immuable qui donne forme à toutes choses et sur la Beauté « toujours égale et en tout semblable à elle-même, que l'espace ne divise ni le temps ne transforme ». L'éthique fera découvrir que seule l'âme rationnelle et intellectuelle est capable de jouir de la contemplation de l'éternité de Dieu et d'y trouver la vie éternelle [1]. Telle est pour Augustin l'essence du platonisme, telle est aussi l'essence du christianisme, comme l'affirme Augustin en citant un certain nombre de passages du Nouveau Testament, opposant le monde visible et le monde invisible, la chair et l'esprit. Mais, dira-t-on, quelle est alors la différence entre le christianisme et la philosophie platonicienne? Pour Augustin, elle consiste dans le fait que le platonisme n'a pu convertir les masses et les détourner des choses terrestres pour les orienter vers les choses spirituelles, alors que, depuis la venue du Christ, des hommes de toute condition ont adopté ce mode de vie et on assiste à une véritable

1. Augustin, *De vera religione*, III, 3 (Bibliothèque augustinienne, *Œuvres de saint Augustin*, 8, 1re série : Opuscules. VIII. *La Foi chrétienne*, éd. et trad. Pegon, Paris, 1951).

transformation de l'humanité. Si Platon revenait sur terre, il dirait : « Voilà ce que je n'ai pas osé prêcher aux foules. » Si les âmes, « aveuglées par les souillures corporelles » ont pu, « sans le secours des discussions philosophiques », « rentrer en elles-mêmes et regarder vers leur patrie », c'est que Dieu a, dans l'Incarnation, abaissé jusqu'au corps humain l'autorité de la Raison divine [1]. Dans cette perspective augustinienne, le christianisme a bien le même contenu que le platonisme : il s'agit de se détourner du monde sensible pour pouvoir contempler Dieu et la réalité spirituelle, mais seul le christianisme a pu faire adopter ce mode de vie par les masses populaires. Nietzsche [2] aurait pu s'appuyer sur Augustin pour justifier sa formule : « Le christianisme est un platonisme pour le peuple. »

Il faut donc bien reconnaître que, sous l'influence de la philosophie antique, certaines valeurs qui n'étaient que très secondaires, sinon inexistantes, dans le christianisme, sont venues se placer au premier rang. À l'idée évangélique de l'irruption du règne de Dieu se substitua l'idéal philosophique d'une union à Dieu, d'une déification, atteinte par l'ascèse et la contemplation. Parfois la vie chrétienne devient moins la vie d'un homme que celle d'une âme, elle devient une vie selon la raison, analogue à celle des philosophes profanes, et même, plus spécialement encore, une vie selon l'Esprit, analogue à celle des platoniciens : il s'agira alors de fuir le corps pour se tourner vers une réalité intelligible et transcendante, et, si possible, l'atteindre dans une expé-

1. Augustin, *De vera religione*, IV, 7.
2. Nietzsche, *Par-delà le bien et le mal*, préface.

rience mystique. En tout cas, l'attention à soi, la recherche de l'impassibilité, de la paix de l'âme, de l'absence de souci, et tout spécialement la fuite du corps, sont devenus des objectifs primordiaux de la vie spirituelle. Dorothée de Gaza [1] n'hésitera pas à affirmer que la paix de l'âme est si importante qu'il faut, si cela est nécessaire, renoncer à ce que l'on entreprend pour ne pas la perdre. C'est de cette spiritualité, marquée fortement par le mode de vie des écoles philosophiques antiques, qu'a hérité le mode de vie chrétien du Moyen Âge et des Temps modernes.

1. Dorothée de Gaza, §§ 58-60.

# XI

# DISPARITIONS ET RÉAPPARITIONS DE LA CONCEPTION ANTIQUE DE LA PHILOSOPHIE

Si la philosophie antique liait si étroitement discours philosophique et forme de vie, comment se fait-il qu'aujourd'hui, dans l'enseignement habituel de l'histoire de la philosophie, la philosophie soit présentée avant tout comme un discours, qu'il s'agisse d'un discours théorique et systématique ou d'un discours critique, sans rapport direct en tout cas avec la manière de vivre du philosophe ?

## ENCORE UNE FOIS : CHRISTIANISME ET PHILOSOPHIE

La raison de cette transformation est avant tout d'ordre historique. Elle est due à l'essor du christianisme. En effet le christianisme, nous venons de le voir, s'est présenté très tôt comme une philosophie au sens antique du mot, c'est-à-dire comme un mode et un choix de vie impliquant un certain discours, le choix de la vie selon le Christ. Dans ce mode de vie chrétien et d'ailleurs aussi dans le discours chrétien,

beaucoup d'éléments de la philosophie traditionnelle gréco-romaine ont été absorbés et intégrés. Mais, peu à peu, pour des raisons que nous allons exposer, s'est réalisé, au sein du christianisme, tout spécialement au Moyen Âge, un divorce entre le mode de vie et le discours philosophique. Certains modes de vie philosophiques propres aux différentes écoles de l'Antiquité ont disparu totalement, par exemple l'épicurisme; les autres, comme le stoïcisme ou le platonisme, ont été absorbés par le mode de vie chrétien. S'il est vrai que, jusqu'à un certain point, le mode de vie monastique s'est appelé « philosophie » au Moyen Âge [1], il n'en reste pas moins que ce mode de vie, bien qu'intégrant des exercices spirituels propres aux philosophies antiques, s'est trouvé séparé du discours philosophique auquel il était lié auparavant. Seuls ont donc subsisté les discours philosophiques de certaines écoles antiques, surtout ceux du platonisme et de l'aristotélisme; mais, séparés des modes de vie qui les inspiraient, ils ont été ramenés au rang d'un simple matériel conceptuel utilisable dans les controverses théologiques. La « philosophie », mise au service de la théologie, n'était plus désormais qu'un discours théorique, et lorsque la philosophie moderne conquerra son autonomie, au XVII^e^ siècle, et surtout au XVIII^e^ siècle, elle aura toujours tendance à se limiter à ce point de vue. J'ai bien dit « elle aura tendance », car, en fait, comme nous aurons à le redire, la conception originelle et authentique de la philosophie gréco-romaine ne sera jamais totalement oubliée.

Grâce aux travaux de J. Domański [2], j'ai pu corri-

1. Cf. plus haut, p. 360.
2. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, Fribourg-Paris, à paraître en 1996.

ger la présentation trop brève et inexacte que j'avais proposée de ce processus de « théorisation » de la philosophie dans des études antérieures [1]. Je continue sans doute à penser que ce phénomène est intimement lié aux rapports entre philosophie et christianisme, notamment tels qu'ils se définissent dans les universités médiévales. Mais, par ailleurs, je dois reconnaître que la redécouverte de la philosophie comme mode de vie n'est pas aussi tardive que je l'avais affirmé, et qu'il faut bien admettre qu'elle a commencé à s'esquisser, elle aussi, dans les universités médiévales. En revanche, il faut apporter bien des nuances et des précisions dans la description de cette redécouverte de la philosophie comme mode de vie.

## LA PHILOSOPHIE COMME SERVANTE DE LA THÉOLOGIE

Écrivant dans les dernières années du XVI^e^ siècle ses *Disputationes Metaphysicae*, ouvrage qui exercera une influence considérable sur beaucoup de philosophes depuis le XVII^e^ jusqu'au XIX^e^ siècle, l'auteur scolastique F. Suárez [2] déclare :

1. P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 3^e^ éd., p. 56-57 et 222-225.

2. Fr. Suárez, *Disputationes Metaphysicae*, dans *Opera omnia*, Vivès, 1861, t. XXV, *Ratio et discursus totius operis*, cité par É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, Paris, 1944, p. 414, où l'on trouvera un recueil de textes sur la notion de philosophie chrétienne.

*Dans cette œuvre, je me mets dans le rôle d'un philosophe, en ayant bien présent à l'esprit que notre philosophie doit être une philosophie chrétienne, et la servante de la divine théologie.*

Pour Suárez, une philosophie « chrétienne » est celle qui ne contredit pas les dogmes du christianisme et qui est chrétienne dans la mesure où elle peut être utilisée dans l'élucidation des problèmes théologiques. Cela ne veut pas dire que cette philosophie soit spécifiquement chrétienne dans les doctrines qu'elle professe. Bien au contraire, il s'agit pour l'essentiel de la philosophie aristotélicienne telle qu'elle avait été assimilée et adaptée au christianisme dans la scolastique du XIII^e^ siècle.

Cette représentation de la philosophie, servante, esclave même, d'une théologie ou sagesse supérieure, avait en fait une longue histoire [1]. Dès le début de notre ère, on la trouve chez Philon d'Alexandrie [2], qui avait proposé un schéma général de la formation et du progrès spirituels. La première

1. On trouvera une histoire de la notion dans B. Baudoux, « Philosophia *Ancilla Theologiae* », *Antonianum*, t. 12, 1937, p. 293-326; É. Gilson, « La servante de la théologie », dans *Études de philosophie médiévale*, Strasbourg, 1921, p. 30-50. Voir aussi les remarques d'A. Cantin, dans son introduction à P. Damien, *Lettre sur la Toute-Puissance divine*, Paris, SC, 1972, p. 251, n. 3.

2. Cf. I. Hadot, *Arts libéraux et philosophie dans la pensée antique*, p. 282-287; M. Alexandre, introduction à Philon d'Alexandrie, *De congressu eruditionis gratia*, dans *Œuvres de Philon d'Alexandrie*, 16, Paris, 1967, p. 27-96. Voir aussi H. A. Wolfson, *Philo, Foundations of religious Philosophy in Judaism, Christianity and Islam*, Cambridge, Mass., 1947, p.156-157.

étape en était, selon le programme de la *République* de Platon, l'étude du cycle des sciences, comme la géométrie, la musique, mais aussi la grammaire et la rhétorique. Commentant le livre de la *Genèse*, Philon identifie ces sciences à Agar, l'esclave égyptienne à laquelle Abraham doit s'unir avant d'accéder à l'union avec Sara, son épouse [1]. Le cycle des sciences doit donc être conçu comme l'esclave de la philosophie. Mais la philosophie doit, à son tour, être considérée comme l'esclave de la sagesse, la sagesse, ou vraie philosophie, étant pour Philon la Parole de Dieu révélée par Moïse [2]. Les Pères de l'Église, comme Clément d'Alexandrie et surtout Origène, reprendront ce rapport de proportion établi par Philon entre le cycle des sciences et la philosophie grecque d'une part, et la philosophie grecque et la philosophie mosaïque d'autre part, en remplaçant évidemment la philosophie de Moïse par la philosophie du Christ [3].

Mais il faut bien se représenter que la philosophie grecque dont il est question ici, c'est la philosophie grecque réduite au discours philosophique. Le christianisme s'était présenté, lui-même, nous l'avons vu, comme une philosophie, c'est-à-dire comme un mode de vie, comme le seul mode de vie valable. Mais en face de ce mode de vie chrétien, teinté parfois de nuances empruntées à la philosophie profane, demeuraient les discours philosophiques des

1. Philon d'Alexandrie, *De congressu*, § 11; cf. I. Hadot, p. 282.

2. Philon, *De congressu*, § 79-80; cf. I. Hadot, p. 284, M. Alexandre, p. 71-72.

3. Voir les textes de Clément et d'Origène dans M. Alexandre, p. 83-97 et I. Hadot, p. 287-289.

différentes écoles, ou, plus exactement, le discours philosophique du néoplatonisme, puisque à partir du IIIe siècle après J.-C. le néoplatonisme est, en tant que synthèse de l'aristotélisme et du platonisme, la seule école philosophique qui subsiste. C'est ce discours philosophique néoplatonicien que les Pères de l'Église, à la suite de Clément d'Alexandrie et d'Origène, vont utiliser pour développer leur théologie. De ce point de vue, la philosophie sera donc, dès l'Antiquité chrétienne, la servante de la théologie, une servante qui apportera son savoir-faire, mais qui devra aussi s'adapter aux exigences de sa maîtresse. Il y aura ainsi une contamination. Dans la Trinité, le Père revêtira bien des traits du premier Dieu néoplatonicien, le Fils sera conçu sur le modèle du second Dieu de Numénius ou de l'Intellect plotinien. Mais l'évolution des controverses théologiques conduira à la représentation d'une Trinité consubstantielle. La logique et l'ontologie aristotéliciennes, que le néoplatonisme avait intégrées, fourniront les concepts indispensables pour formuler les dogmes de la Trinité et de l'Incarnation, en permettant de distinguer nature, essence, substance, hypostase. Et en retour, par l'effet des raffinements des discussions théologiques, l'ontologie aristotélicienne s'affinera et se précisera.

Selon Philon et Origène, les arts libéraux étaient une propédeutique à la philosophie grecque, et la philosophie grecque une propédeutique à la philosophie révélée. Mais peu à peu, les étapes préparatoires ont eu tendance à se fondre entre elles. Par exemple, lorsque Augustin d'Hippone dans son *De doctrina christiana* énumère les connaissances profanes qui sont nécessaires à l'exégète chrétien, il met

pratiquement sur le même plan, d'une part, les arts libéraux, comme les mathématiques, la dialectique, et, d'autre part, la philosophie [1]. On retrouve ce nivellement au début du Moyen Âge, par exemple à l'époque carolingienne, chez Alcuin [2].

Du IXe au XIIe siècle, la philosophie grecque, grâce à certaines œuvres de Platon, d'Aristote, de Porphyre, connues par l'intermédiaire des traductions et des commentaires réalisés à la fin de l'Antiquité par Boèce, Macrobe, Martianus Capella, va continuer, comme au temps des Pères de l'Église, à être utilisée dans les discussions théologiques, mais elles serviront aussi à élaborer une représentation du monde. Le platonisme de l'école de Chartres est un phénomène bien connu [3]. Pendant cette période, les arts libéraux feront partie du cycle des études dans les écoles monastiques et cathédrales [4].

À partir du XIIIe siècle, deux faits nouveaux vont avoir une grande influence sur l'évolution de la pensée du Moyen Âge. Il s'agit, d'une part, de l'apparition des universités, d'autre part, de la large diffusion des traductions d'Aristote. Le phénomène de la constitution des universités correspond à l'essor des villes et à un déclin des écoles monastiques qui,

1. Augustin, *De doctrina christiana*, 40, 60 (Bibliothèque augustinienne, *Œuvres de saint Augustin*, 11, 1re série : Opuscules. XI. *Le Magistère chrétien*, éd. et trad. Combès et Farges, Paris, 1949, p. 331).

2. Alcuin, *Epistulae*, 280, dans *Monumenta Germaniae Historica, Epistulae*, vol. IV, p. 437, 27-31 Dümmler; cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, chap. II.

3. Cf. É. Jeauneau, « *Lectio Philosophorum* », *Recherches sur l'école de Chartres*, Amsterdam, 1972.

4. Cf. Ph. Delhaye, *Enseignement et morale au XIIe siècle*, Fribourg-Paris, 1988, p.1-58.

comme le dit M.-D. Chenu [1] « préparaient sans ambition le jeune moine à la lecture de la Bible et au service divin ». L'université qui est à la fois, au sein de la cité, la corporation intellectuelle des étudiants et des maîtres et, dans l'Église, un corps dépendant de l'autorité ecclésiastique, organise un cursus scolaire, une année universitaire, des leçons, des exercices de discussion, des examens. L'enseignement est regroupé en deux Facultés, la Faculté des arts, où l'on enseigne en principe les arts libéraux, et la Faculté de théologie. C'est également au XIII^e^ siècle que l'on découvre une grande partie de l'œuvre d'Aristote et de ses commentateurs grecs et arabes, grâce à des traductions latines de textes arabes et grecs. La philosophie d'Aristote, entendons le discours philosophique d'Aristote, va donc jouer un rôle capital dans les deux Facultés. Les théologiens utiliseront la dialectique d'Aristote, mais aussi sa théorie de la connaissance et sa physique qui oppose forme et matière, pour répondre aux problèmes que posaient à la raison les dogmes chrétiens. Dans la Faculté des arts, l'enseignement de la philosophie d'Aristote, c'est-à-dire le commentaire des œuvres dialectiques, physiques et éthiques, de celui que l'on a appelé « le Philosophe », va se substituer en très grande partie à l'enseignement des arts libéraux [2]. La philosophie va s'identifier ainsi avec l'aristotélisme, et l'activité, le métier du professeur de philosophie consistera à commenter les œuvres d'Aristote, à

1. M.-D. Chenu, *Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1954, p. 16.

2. Cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...* chap. II (avec la bibliographie détaillée dans la note 17 de ce chapitre II).

résoudre les problèmes d'interprétation qu'elles posent. On a appelé cette philosophie (et aussi cette théologie) de professeur et de commentateur la « scolastique ». En soi, comme nous l'avons vu [1], la scolastique n'est que l'héritière de la méthode philosophique en honneur à la fin de l'Antiquité, de même que les exercices scolaires de la *lectio* et de la *disputatio* ne font que prolonger les méthodes d'enseignement et d'exercice en honneur dans les écoles de l'Antiquité [2].

## LES ARTISTES DE LA RAISON

J'emprunte l'expression « artiste de la raison » à Kant [3], qui désigne par cette formule les philosophes qui ne s'intéressent qu'à la pure spéculation. Cette représentation d'une philosophie réduite à son contenu conceptuel a survécu jusqu'à nos jours : on la rencontre quotidiennement, aussi bien dans les cours de l'université que dans les manuels scolaires de tout niveau. On pourrait dire que c'est la représentation classique, scolaire, universitaire, de la philosophie. Inconsciemment ou consciemment, nos

1. Cf. plus haut, p. 234.
2. Cf. P. Hadot, « La Préhistoire des genres littéraires philosophiques médiévaux dans l'Antiquité », *Les Genres littéraires dans les sources théologiques et philosophiques médiévales*, Actes du colloque international de Louvain-la-Neuve, 1981, Louvain-la-Neuve, 1982, p. 1-9.
3. Kant, *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, Paris, 1944 (nouv. éd. 1986), p. 562; *Logique*, trad. Guillermit, Paris, 1966 (nouv. éd. 1989), p. 24.

universités sont toujours héritières de l'« École », c'est-à-dire de la tradition scolastique.

L'« École » d'ailleurs continue à être vivante jusqu'en notre XX^e siècle, dans la mesure où le thomisme a été traditionnellement recommandé aux universités catholiques par les papes du XIX^e et du XX^e siècle. Et, précisément, l'on peut constater que les tenants de la philosophie néo-scolastique ou thomiste ont continué, comme au Moyen Âge, à considérer la philosophie comme une démarche purement théorique. C'est pourquoi, par exemple, dans le débat consacré au problème de la possibilité et de la signification d'une philosophie chrétienne qui fut soulevé aux environs de 1930, jamais, à ma connaissance, le problème de la philosophie comme mode de vie n'a été posé. Un philosophe néo-scolastique comme É. Gilson le formulait en termes purement théoriques : le christianisme a-t-il ou non introduit dans la tradition philosophique de nouveaux concepts et une nouvelle problématique [1] ? Avec la clarté d'esprit qui le caractérisait, il voyait l'essentiel du problème lorsqu'il écrivait : « La position philosophique la plus favorable n'est pas celle du philosophe mais celle du chrétien », la grande supériorité du christianisme consistant en ce qu'il n'était pas « une simple connaissance abstraite de la vérité, mais une méthode efficace de salut ». Sans doute, reconnaissait-il, la philosophie était à la fois science et vie dans l'Antiquité. Mais, aux yeux du christianisme, message de salut, la philosophie antique n'a plus représenté qu'une pure spéculation, alors que le christianisme est « une doctrine qui apporte en

1. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 1-38.

même temps tous les moyens de sa propre mise en pratique [1] » : on ne peut pas affirmer plus clairement que la philosophie moderne en est venue à se considérer elle-même comme une science théorique, parce que la dimension existentielle de la philosophie n'avait plus de sens dans la perspective du christianisme qui était à la fois doctrine et vie.

Mais il n'y a pas seulement l'« École », c'est-à-dire la tradition de la théologie scolastique, il y a aussi les écoles, non pas les communautés philosophiques de l'Antiquité, mais les universités, qui, malgré la diversité de leurs fondations et de leurs fonctionnements, n'en sont pas moins les héritières de l'université médiévale. Et de même que dans l'Antiquité, il y avait une étroite interaction entre la structure sociale des institutions philosophiques et la conception qu'elles se font de la philosophie, de même il y a eu, depuis le Moyen Âge aussi, une sorte de causalité réciproque entre la structure des institutions universitaires et les représentations qu'elles se sont faites de la nature de la philosophie.

C'est ce que laisse entrevoir d'ailleurs un texte de Hegel, cité par M. Abensour et P.-J. Labarrière [2] dans leur excellente introduction au pamphlet de Schopenhauer, intitulé *Contre la philosophie universitaire*. Dans ce texte, Hegel rappelle que la philosophie n'est plus

*[...] comme chez les Grecs, exercée comme un art privé,*

1. É. Gilson, *op. cit.* p. 25.
2. M. Abensour et P.-J. Labarrière, préface à Schopenhauer, *Contre la philosophie universitaire*, Paris, 1994, p. 9. Toute cette préface est importante dans la perspective des idées que nous développons ici.

*mais qu'elle a une existence officielle qui concerne donc le public, qu'elle est principalement ou exclusivement au service de l'État.*

Il faut bien reconnaître qu'il y a une opposition radicale entre l'école philosophique antique, qui s'adresse à chaque individu pour le transformer dans la totalité de sa personnalité, et l'université, qui a pour mission de décerner des diplômes, correspondant à un certain niveau de savoir objectivable. Évidemment, la perspective hégélienne d'une université au service de l'État ne peut être généralisée. Mais il faut bien reconnaître qu'il n'y a d'université que par l'initiative d'une autorité supérieure, que ce soit l'État ou les diverses communautés religieuses, catholiques ou luthériennes ou calvinistes ou anglicanes. La philosophie universitaire se trouve donc toujours dans la situation où elle était au Moyen Âge, c'est-à-dire qu'elle est toujours servante, parfois de la théologie, dans les universités dans lesquelles il se trouve que la Faculté de philosophie n'est qu'une Faculté inférieure à la Faculté de théologie, parfois de la science, toujours, en tout cas, des impératifs de l'organisation générale de l'enseignement ou, à l'époque contemporaine, de la recherche scientifique. Le choix des professeurs, des matières, des examens, est toujours soumis à des critères « objectifs », politiques ou financiers, trop souvent, malheureusement, étrangers à la philosophie.

À cela, il faut ajouter que l'institution universitaire conduit à faire du professeur de philosophie un fonctionnaire dont le métier consiste, en grande partie, à former d'autres fonctionnaires ; il ne s'agit plus, comme dans l'Antiquité, de former au métier d'homme, mais de former au métier de clerc ou de

professeur, c'est-à-dire de spécialiste, de théoricien, détenteur d'un certain savoir, plus ou moins ésotérique [1]. Mais ce savoir ne met plus en jeu toute la vie, comme le voulait la philosophie antique.

J. Bouveresse [2] a d'ailleurs admirablement analysé, à propos des idées de Wittgenstein sur la carrière de professeur de philosophie, le risque de « perdition intellectuelle et morale » qui guette le professeur :

*Il n'y a en un sens pas de servitude plus intolérable que celle qui contraint un homme à avoir par profession une opinion dans des cas où il ne possède pas forcément le moindre titre pour cela. Et ce qui est en question ici, du point de vue de Wittgenstein, n'est pas du tout le « savoir » du philosophe, c'est-à-dire le stock de connaissances théoriques dont il dispose, mais le prix personnel qu'il a eu à payer pour ce qu'il croit pouvoir penser et dire [...] Une philosophie ne peut être en fin de compte autre chose que l'expression d'une expérience humaine exemplaire [...]*

Par ailleurs la domination de l'idéalisme sur toute la philosophie universitaire, depuis Hegel jusqu'à l'avènement de l'existentialisme, ensuite la vogue du structuralisme, ont contribué largement à répandre l'idée selon laquelle il n'y a de vraie philosophie que théorique et systématique.

Telles sont, me semble-t-il, les raisons historiques qui ont amené à concevoir la philosophie comme une pure théorie.

1. Cf. les pages que J. Bouveresse, dans son livre *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, p.73-75, consacre au métier de professeur de philosophie.

2. J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, p. 74.

## LA PERMANENCE DE LA CONCEPTION DE LA PHILOSOPHIE COMME MODE DE VIE

Pourtant, cette transformation n'est pas aussi radicale qu'il pourrait paraître. On peut constater dans l'histoire de la philosophie occidentale une certaine permanence, une certaine survie de la conception antique. Parfois au sein même de l'institution universitaire, plus souvent en réaction contre elle et dans des milieux qui lui étaient étrangers, comme certaines communautés religieuses ou profanes, quelquefois aussi de manière solitaire, certains philosophes, depuis le Moyen Âge jusqu'à nos jours, sont restés fidèles à la dimension existentielle et vitale de la philosophie antique.

Nous avions dit plus haut que les maîtres de la Faculté des arts avaient pu, grâce aux traductions d'Aristote, faites sur le grec ou sur l'arabe, lire l'œuvre quasi complète d'un philosophe de l'Antiquité. Et il est tout à fait significatif qu'ils aient redécouvert, grâce à ces textes, que la philosophie n'est pas seulement un discours, mais un mode de vie [1]. Le fait est d'autant plus intéressant qu'il s'agit précisément d'Aristote, le philosophe considéré communément comme un pur théoricien. Mais les commentateurs d'Aristote ont vu avec beaucoup de

1. Cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...* chap. II et III.

perspicacité que, pour le « Philosophe », l'essentiel de la philosophie, c'était précisément de se consacrer à la vie de recherche, à la vie de contemplation, et surtout à l'effort d'assimilation à l'Intellect divin. C'est ainsi que, reprenant les fameuses affirmations d'Aristote à la fin de son X^e^ livre de l'*Éthique à Nicomaque*, Boèce de Dacie [1] considère que la fin de l'homme et son bonheur consistent à vivre selon la partie la plus haute de son être, c'est-à-dire selon l'intelligence, destinée à contempler la vérité. Une telle vie est conforme à l'ordre de la nature, qui a subordonné les puissances inférieures aux puissances supérieures. Seul le philosophe, qui voue sa vie à la spéculation de la vérité, vit donc selon la nature, et il mène une vie très délectable. À ce texte fait écho la déclaration d'Aubry de Reims [2] :

*Quand on sait qu'on est parvenu au terme, il n'y a plus qu'à le savourer et y goûter le plaisir. C'est cela qu'on appelle la sagesse, cette saveur qu'on a su trouver peut être aimée pour elle-même; c'est là la philosophie, c'est là qu'il faut s'arrêter.*

On retrouvera des attitudes analogues chez Dante et chez Maître Eckhardt [3]. Ce courant de pensée va donc accorder, comme l'écrit J. Domański [4], « à la

1. Boèce de Dacie, *De summo bono*, trad. dans *Philosophes médiévaux. Anthologie de textes philosophiques (XIII^e^-XIV^e^ siècle)* s.d. R. Imbach et M.-H. Méléard, Paris, 1986, p. 158-166.

2. Aubry de Reims, cité par A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, 1991, p. 147.

3. Cf. A. de Libera, *Penser au Moyen Âge*, p. 317-347, surtout, p. 344-347.

4. Cf. J. Domański, *La philosophie, théorie ou mode de vie...*, chap. III.

philosophie une autonomie complète, sans la considérer comme une simple propédeutique à la doctrine chrétienne ».

Au XIV^e^ siècle, Pétrarque [1] rejettera l'idée d'une éthique théorique et descriptive, en constatant que le fait de lire et de commenter les traités d'Aristote sur ce sujet ne l'a pas rendu meilleur. C'est pourquoi il refuse d'appeler « philosophes » les professeurs « assis dans une chaire », et il réserve ce nom à ceux qui confirment par leurs actes ce qu'ils enseignent [2]. Surtout il a cette formule d'une importance capitale dans la perspective qui nous occupe [3] : « Il est plus important de vouloir le bien que de connaître la vérité. » On retrouve la même attitude chez Érasme, lorsqu'il affirme à maintes reprises qu'il n'y a de philosophe que celui qui vit de manière philosophique, comme l'ont fait Socrate, Diogène le Cynique, Épictète, mais aussi Jean-Baptiste, le Christ et les apôtres [4]. Il faut d'ailleurs préciser que, lorsque Pétrarque ou Érasme parlent de vie philosophique, ils pensent, comme certains Pères de l'Église et certains moines, à une vie philosophique chrétienne, en admettant d'ailleurs, comme on vient de le voir, que

1. Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dans Petrarca, *Prose*, éd. G. Martellotti, Milan, 1955, p. 744. Pour tout ce qui suit, cf. J. Domański, chap. IV.

2. Pétrarque, *De vita solitaria*, II, 7, *Prose*, p. 524-526. Comme le remarque J. Domański (chap. IV, n. 5), l'expression les « professeurs assis dans la chaire » vient de Sénèque, *De la brièveté de la vie*, X, 1.

3. Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dans *Prose*, p. 746-748 : « Satius est autem bonum velle quam verum nosse. »

4. Érasme, *Adagia*, 2201 (3, 3, 1), dans *Opera omnia*, Amsterdam, 1969, II, 5, p. 162, 25 — 166, 18. Cf. J. Domański, chap. IV. n. 44.

les philosophes païens ont pu réaliser aussi l'idéal du philosophe.

À la Renaissance, on assistera à un renouveau non seulement des tendances doctrinales, mais des attitudes concrètes de la philosophie antique : l'épicurisme, le stoïcisme, le platonisme, le scepticisme. Dans les *Essais* de Montaigne, par exemple, on voit le philosophe essayer de pratiquer les différents modes de vie proposés par la philosophie antique [1] : « Mon mestier et mon art, c'est vivre. » Son itinéraire spirituel va ainsi le mener du stoïcisme de Sénèque au probabilisme de Plutarque [2], en passant par le scepticisme, pour aboutir finalement et définitivement à l'épicurisme [3] :

*Je n'ay rien faict d'aujourd'huy. — Quoy ? avez vous pas vescu ? C'est non seulement la fondamentale, mais la plus illustre de vos occupations [...] Nostre grand et glorieux chef-d'œuvre, c'est vivre à propos. C'est une absolue perfection et comme divine, de sçavoyr jouyr loiallement de son estre.*

M. Foucault [4] voulait faire commencer à Descartes, et non au Moyen Âge, la « théorétisation » de la philosophie. Comme je l'ai déjà dit ailleurs, si je suis d'accord avec lui lorsqu'il dit : « Avant Descartes un sujet ne pouvait avoir accès à la vérité à moins de

1. Montaigne, *Essais*, II, 6, éd. Thibaudet, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1962, p. 359.

2. Cf. D. Babut, « Du scepticisme au dépassement de la raison. Philosophie et foi religieuse chez Plutarque », *Parerga. Choix d'articles de D. Babut*, Lyon, 1994, p. 549-581.

3. *Essais*, III, 13, p. 1088 et 1096. Cf. H. Friedrich, *Montaigne*, Paris, 1949, p. 337.

4. H. Dreyfus et P. Rabinow, *Michel Foucault, Un parcours philosophique*, Paris, 1984, p. 345-346.

réaliser d'abord sur lui un certain travail qui le rendait susceptible de connaître la vérité » — il suffira de rappeler ce que j'ai dit plus haut [1] à propos d'Aristote et de Porphyre —, je me sépare de lui, lorsqu'il ajoute que, selon Descartes « pour accéder à la vérité, il suffit que je sois n'importe quel sujet capable de voir ce qui est évident [...] l'évidence s'est substituée à l'ascèse ». Je pense, en effet, que, lorsque Descartes choisit de donner à l'un de ses ouvrages le titre de *Méditations*, il sait très bien que le mot dans la tradition de la spiritualité antique et chrétienne désigne un exercice de l'âme. Chaque *Méditation* est effectivement un exercice spirituel, c'est-à-dire précisément un travail de soi sur soi, qu'il faut avoir achevé pour passer à l'étape suivante. Comme l'a montré très finement le romancier et philosophe M. Butor [2], ces exercices sont d'ailleurs présentés avec beaucoup d'habileté littéraire. Car si Descartes parle à la première personne, s'il évoque même le feu devant lequel il est assis, la robe de chambre dont il est vêtu, le papier qui est devant lui, et s'il décrit les sentiments dans lesquels il se trouve, il veut en fait que ce soit son lecteur qui parcoure les étapes de l'évolution intérieure qu'il décrit : autrement dit, le « Je » employé dans les *Méditations* est en fait un « Tu » qui s'adresse au lecteur. Nous retrouvons là le mouvement si fréquent dans l'Antiquité, par lequel on passe du moi individuel à un moi élevé au plan de l'universalité. Chaque *Méditation* ne traite que d'un sujet, par exemple le doute méthodique

1. Cf. p. 141 et 244.

2. M. Butor, « L'usage des pronoms personnels dans le roman », dans *Problèmes de la personne*, sous la direction d'I. Meyerson, Paris-La Haye, 1973, p. 288-290.

dans la première *Méditation*, la découverte du moi comme réalité pensante dans la seconde. C'est pour que le lecteur puisse bien assimiler l'exercice pratiqué dans chaque *Méditation*. Aristote avait dit : « Il faut du temps pour que ce que nous apprenons devienne notre nature. » Descartes, pour sa part, sait lui aussi qu'il faut une longue « méditation », pour faire entrer dans la mémoire la nouvelle conscience de soi, ainsi conquise. Il dit à propos du doute méthodique [1] :

*Je n'ai pu me dispenser de lui donner une Méditation tout entière; et je voudrais que les lecteurs n'employassent pas seulement le peu de temps qu'il faut pour la lire, mais quelques mois ou du moins quelques semaines, à considérer les choses dont elle traite, auparavant que de passer outre.*

Et, pour le moyen de prendre conscience du moi comme réalité pensante :

*Il le faut examiner souvent et le considérer longtemps [...] ce qui m'a semblé une cause assez juste pour ne point traiter d'autre matière en la seconde Méditation.*

La troisième *Méditation*, elle aussi, se présente dans ses premières lignes comme un exercice spirituel très platonicien, puisqu'il s'agit de se séparer radicalement de la connaissance sensible :

*Je fermerai maintenant mes yeux, je boucherai mes oreilles, j'effacerai même de ma pensée toutes les images des choses corporelles [...] et ainsi, m'entretenant seulement avec*

1. Descartes, *Réponses aux Secondes Objections* (*contre les... Méditations*), dans Ch. Adam et P. Tannery, Descartes, *Œuvres*, t. IX, p. 103-104.

*moi-même et considérant mon intérieur, je tâcherai de me rendre peu à peu plus connu et plus familier à moi-même.*

D'une manière plus générale, il ne me semble pas que l'évidence cartésienne soit accessible à n'importe quel sujet. Il est impossible en effet de ne pas reconnaître la définition stoïcienne de la représentation adéquate ou compréhensive, dans les lignes du *Discours de la Méthode* [1] qui évoquent le précepte de l'évidence :

*Le premier était de ne recevoir jamais aucune chose pour vraie que je ne la connusse évidemment être telle, c'est-à-dire d'éviter soigneusement la précipitation et la prévention et de ne comprendre rien de plus en mes jugements que ce qui se présenterait si clairement et si distinctement à mon esprit que je n'eusse aucune occasion de le mettre en doute.*

C'est exactement la discipline stoïcienne de l'assentiment [2], et, comme dans le stoïcisme, elle n'est pas accessible indifféremment à n'importe quel esprit, car elle exige, elle aussi, une ascèse et un effort qui consiste à éviter la « précipitation » (*aproptôsia*, *propeteia*). On ne mesure pas toujours assez à quel point la conception antique de la philosophie est toujours présente chez Descartes, par

1. Descartes, *Discours de la Méthode*, seconde partie, texte et comm. par É. Gilson, Paris, 1939, p. 18, 15 Gilson.

2. Cf. *SVF*, II, §§ 130-131 ; Diogène Laërce, VII, 46-48, trad. dans *Les Stoïciens*, éd. Bréhier, p. 31-32. L'absence de précipitation dans le jugement est une vertu stoïcienne, Descartes ne l'a probablement pas trouvée chez saint Thomas, comme le voudrait Gilson, *Discours de la Méthode*, p. 198, mais plutôt chez des stoïciens modernes (Gilson lui-même, p. 481, cite Guillaume du Vair, *La Philosophie morale des Stoïques*, éd. de 1603, p. 55) ou anciens (dans Diogène Laërce par exemple).

exemple dans les *Lettres à la princesse Élisabeth*, qui sont d'ailleurs, jusqu'à un certain point, des lettres de direction spirituelle.

Pour Kant, l'antique définition de la philosophie comme *philo-sophia*, désir, amour, exercice de la sagesse, est toujours valable. La philosophie, dit-il, est « la doctrine et l'exercice de la sagesse (pas simple science) [1] » et il connaît la distance qui sépare la philosophie de la sagesse :

*L'homme n'est pas en possession de la sagesse. Il tend seulement à elle et peut avoir seulement de l'amour pour elle, et cela est déjà assez méritoire.*

La philosophie est pour l'homme *effort vers la sagesse* qui reste toujours inaccompli [2]. Tout l'édifice technique de la philosophie critique kantienne n'a de sens que dans la perspective de la sagesse, ou plutôt du sage, car Kant a toujours tendance à se représenter la sagesse sous la figure du sage, norme idéale, qui n'est jamais incarnée dans un homme, mais selon laquelle le philosophe essaie de vivre. Kant [3] appelle également ce modèle du sage l'Idée du philosophe.

*Un philosophe correspondant à ce modèle n'existe pas, pas plus qu'un vrai chrétien n'existe réellement. Tous deux sont des modèles [...] Le modèle doit servir de norme [...] Le « philosophe » n'est qu'une idée. Peut-être pourrons-nous jeter un*

1. Kant, *Opus postumum*, trad. F. Marty, Paris, 1986, p. 245 et 246.
2. *Opus postumum*, p. 262.
3. Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, dans *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin (Akademie), 1980, p. 8.

*regard vers lui, l'imiter en quelques points, mais nous ne l'atteindrons jamais totalement.*

Ici Kant se situe dans la tradition du Socrate du *Banquet*, disant que la seule chose qu'il sait, c'est qu'il n'est pas sage, qu'il n'a pas encore atteint le modèle idéal du sage. Et ce socratisme annonce déjà celui de Kierkegaard disant qu'il n'est chrétien que dans la mesure où il sait qu'il n'est pas chrétien :

*L'Idée de la sagesse doit être le fondement de la philosophie, comme l'Idée de sainteté le fondement du christianisme.* [1]

Kant utilise d'ailleurs aussi bien l'expression « Idée de la sagesse » que l'expression « Idée de la philosophie ou du philosophe », puisque en fait l'idéal qu'est la sagesse est précisément l'idéal que poursuit le philosophe [2] :

*Certains anciens philosophes se sont approchés du modèle du vrai philosophe, Rousseau également; seulement ils ne l'ont pas atteint. Peut-être beaucoup croiront que nous possédons déjà la doctrine de la sagesse, et que nous ne devrions pas la considérer comme une simple Idée, puisque nous possédons tant de livres, remplis de prescriptions qui nous disent comment nous devons agir. Seulement, ce sont, pour la plupart, des propositions tautologiques et des exigences que l'on ne peut supporter d'entendre, car elles ne nous montrent aucun moyen d'y parvenir.*

Et Kant continue en évoquant la philosophie antique [3] :

1. Kant, *Vorlesungen...*, p. 8.
2. Kant, *ibid.*, p. 8
3. Kant, *ibid.*, p. 9.

*Une Idée cachée de la philosophie a depuis longtemps été présente parmi les hommes. Mais soit ils ne l'ont pas comprise, soit ils l'ont considérée comme une contribution à l'érudition. Si nous prenons les anciens philosophes grecs, comme Épicure, Zénon, Socrate, etc., nous découvrons que l'objet principal de leur science a été la destination de l'homme et les moyens de l'atteindre. Ils sont donc restés beaucoup plus fidèles à l'Idée vraie du philosophe, que cela n'est arrivé dans les temps modernes, où l'on ne rencontre le philosophe que comme artiste de la raison.*

Et après avoir décrit l'enseignement et surtout la vie de Socrate, d'Épicure, de Diogène, Kant précise bien que les Anciens exigeaient de leurs philosophes qu'ils vivent comme ils enseignaient [1] :

*Quand vas-tu enfin commencer à vivre vertueusement, disait Platon à un vieillard qui lui racontait qu'il écoutait des leçons sur la vertu. — Il ne s'agit pas de spéculer toujours, mais il faut aussi une bonne fois penser à l'exercice effectif. Mais aujourd'hui on prend pour un rêveur celui qui vit d'une manière conforme à ce qu'il enseigne.*

Tant que, sur cette terre, le sage, parfait en son mode de vie et dans sa connaissance, ne sera pas réalisé, il n'y aura pas de philosophie. « C'est celui-là seul, le maître dans l'idéal, que nous devrions appeler le philosophe, mais [...] il ne se trouve nulle part [2]. » La philosophie, au sens propre du terme, n'existe donc pas encore et n'existera peut-être jamais. Seul est possible le philosopher, c'est-à-dire

1. Kant, *ibid.*, p. 12.
2. *Critique de la raison pure*, trad. Tremesaygues et Pacaud, p. 562.

un exercice de la raison guidé par l'idée que l'on se fait du « maître dans l'idéal [1] ».

Il y a en fait deux idées, deux représentations possibles, de la philosophie, l'une que Kant [2] appelle le concept de la philosophie scolaire, l'autre qu'il nomme le concept de la philosophie du « monde ». Dans son concept scolaire ou scolastique, la philosophie n'est que pure spéculation, elle ne vise qu'à être systématique, elle ne vise que la perfection logique de la connaissance. Celui qui s'en tient à la conception scolastique de la philosophie est, nous dit Kant [3], un artiste de la raison, c'est-à-dire un *philodoxe*, cet « ami de l'opinion », dont parle Platon [4], celui qui s'intéresse à la multitude des choses belles, mais sans voir la beauté-en-soi, à la multitude des choses justes, mais sans voir la justice-en-soi. Ce qui revient à dire qu'il n'est finalement pas parfaitement systématique, parce qu'il ne voit pas l'unité de l'intérêt universellement humain qui anime l'ensemble de l'effort philosophique [5]. En effet, pour Kant, la conception scolaire de la philosophie reste au niveau de la pure théorie, et seule la conception de la philosophie du « monde » se place dans la perspective du sens dernier de la philosophie, et peut réellement unifier la philosophie.

Conception de la philosophie du « monde »?

1. *Critique de la raison pure*, p. 561-562; cf. *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin et É. Gilson, Paris, 1983, p. 123.

2. Kant, *ibid.*, p. 562.

3. Kant, *ibid.*, p. 562; *Logique*, trad. Guillermit, Paris, 1966 (nouv. éd. 1989), p. 24.

4. *Républ.*, 480 a 6.

5. É. Weil, *Problèmes kantiens*, Paris, 1990, p. 37, n. 17.

Kant [1] parle aussi de conception « cosmique » ou « cosmopolite ». L'expression est, pour nous, déroutante. Il faut la replacer dans le contexte du XVIII^e siècle, le Siècle des lumières. Le mot « cosmique » ici ne se rapporte pas au « monde » physique, mais au monde humain, c'est-à-dire à l'homme, vivant dans le monde des hommes. L'opposition entre philosophie de l'école et philosophie du monde [2] existait déjà avant Kant, par exemple chez J. G. Sulzer (1759), pour qui la « philosophie du monde » consistait dans l'expérience des hommes et la sagesse qui en résulte. Cette distinction correspondait à la tendance générale du Siècle des lumières à faire sortir la philosophie du cercle clos et figé de l'école, pour la rendre accessible et utile à tout homme. Il nous faut d'ailleurs insister sur cette caractéristique de la philosophie du XVIII^e siècle, qui tend à réunir à nouveau, comme dans l'Antiquité, discours philosophique et manière de vivre. Mais la notion kantienne de philosophie cosmique est plus profonde que la philosophie du monde, ou populaire, à la mode au XVIII^e siècle. Car la philosophie « cosmique » se réfère finalement à la sagesse, incarnée dans le sage idéal. Ce qui a toujours fondé la notion de philo-sophie (c'est-à-dire de recherche de la sagesse), c'est, dit Kant [3], l'idée d'une philosophie « cosmique », d'une philosophie « du monde » (et non l'idée d'une philo-

1. *Logique*, p. 25. Sur le concept cosmique de la philosophie, cf. J. Ralph Lindgren, « Kant's *Conceptus Cosmicus* », Dialogue, t. 1, 1963-1964, p. 280-300.

2. Cf. H. Holzhey, « Der Philosoph für die Welt — eine Chimäre der deutschen Aufklärung », dans H. Holzhey et W. C. Zimmerli, *Esoterik und Exoterik der Philosophie*, Bâle-Stuttgart, 1977, p. 117-138, spécialement p. 133.

3. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 562.

sophie scolastique), « surtout quand on la personnifiait, pour ainsi dire, et qu'on se la représentait comme un modèle du philosophe, existant dans l'idéal » ; ce qui revient à dire qu'on la voyait dans la figure du sage : « En ce sens, c'est trop orgueilleux de s'appeler soi-même un philosophe et de prétendre être arrivé à égaler le modèle qui n'existe que dans l'idéal. » Ce philosophe idéal, ce sage, serait le « législateur de la raison », c'est-à-dire celui qui se donnerait à lui-même sa propre loi qui est la loi de la raison. Si le Sage idéal ne peut se trouver nulle part, du moins « l'Idée de sa législation se rencontre partout dans toute raison humaine », ce qui laisse entendre que c'est à la lumière de l'Idée du sage idéal que notre raison formule les impératifs qui dirigent l'action humaine [1]. Dans l'impératif catégorique [2] « Agis uniquement d'après la maxime qui fait que tu peux vouloir en même temps qu'elle devienne une loi universelle », le moi se réalise et se dépasse en s'universalisant. L'impératif doit être inconditionné, c'est-à-dire ne se fonder sur aucun intérêt particulier, mais au contraire déterminer l'individu à n'agir que dans la perspective de l'universel. Nous retrouvons l'un des thèmes fondamentaux du mode de vie propre à la philosophie antique.

Le lecteur continuera sans doute à se demander pourquoi Kant a appelé précisément « concept de philosophie cosmique » ce programme philosophique dominé par l'idée de sagesse. Mais peut-être comprendra-t-il mieux la raison de cette dénomination en lisant cette définition kantienne de l'idée de

1. É. Weil, *Problèmes kantiens*, p. 34.
2. Kant, *Fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. V. Delbos et A. Philonenko, Paris, 1987, p. 94.

philosophie cosmique [1] : « On appelle conception cosmique de la philosophie celle qui intéresse chaque homme », c'est-à-dire, puisque le monde (cosmos) dont il est question ici est le monde humain, « celle qui intéresse tout le monde ». Ce qui intéresse tout le monde, ou plutôt ce qui devrait intéresser tout le monde, ce n'est précisément rien d'autre que la sagesse : l'état normal, naturel, quotidien, des hommes devrait être la sagesse, mais ils ne parviennent pas à l'atteindre. C'était là l'une des idées fondamentales de la philosophie antique. Ce qui revient à dire que ce qui intéresse chaque homme, ce n'est pas seulement la question de la critique kantienne « Que puis-je savoir? », mais ce sont surtout les questions « Que dois-je faire? », « Que m'est-il permis d'espérer? », « Qu'est-ce que l'homme? », qui sont les questions fondamentales de la philosophie [2].

Cette idée de l'intérêt, d'intérêt de la raison, est très importante, car elle est liée à l'idée d'un primat de la raison pratique par rapport à la raison théorique, puisque, dit Kant [3],

*[...] tout intérêt est finalement pratique et [...] même celui de la raison spéculative n'est que conditionné et n'est complet que dans l'usage pratique.*

La philosophie kantienne ne s'adresse en fait qu'à ceux qui éprouvent cet intérêt pratique pour le bien moral, qui sont doués d'un sentiment moral, qui

1. Kant, *Critique de la raison pure*, p. 562, note.
2. Kant, *Logique*, p. 25 ; *Critique de la raison pure*, p. 543.
3. Kant, *Critique de la raison pratique*, trad. J. Gibelin et É. Gilson, Paris, 1983, p. 136.

optent pour une fin suprême, pour un souverain bien. Il est remarquable d'ailleurs que, dans la *Critique de la faculté de juger*, cet intérêt pour le bien moral et ce sentiment moral apparaissent comme la condition préalable de l'intérêt que l'on peut éprouver pour la beauté de la nature [1] :

*Cet intérêt immédiat pour le beau de la nature n'est pas effectivement commun, mais seulement propre à ceux dont la manière de penser est déjà formée au bien ou tout particulièrement disposée à recevoir cette formation.*

Le discours théorique de Kant est donc, à la fois de sa part et de la part de ceux à qui il s'adresse, lié à une décision, qui est un acte de foi conduisant au choix d'un certain mode de vie, inspiré, en dernière analyse, par le modèle du sage. On entrevoit ainsi à quel point Kant a subi l'influence de la conception antique de la philosophie. On peut reconnaître, d'ailleurs, dans l'« ascétique éthique » qu'il propose à la fin de sa *Métaphysique des mœurs* [2], un exposé des règles de l'exercice de la vertu qui s'efforce de réconcilier la sérénité épicurienne et la tension du devoir stoïcien.

Pour décrire dans toute son ampleur l'histoire de la réception de la philosophie antique dans la philosophie depuis le Moyen Âge jusqu'à l'époque contemporaine, il faudrait un gros volume. Je me suis contenté de poser quelques jalons : Montaigne, Descartes, Kant. Il y aurait bien d'autres noms à évo-

1. *Critique de la faculté de juger*, § 42, trad. A. Philonenko, Paris, 1968, p. 133.

2. *Métaphysique des mœurs*, II. *Doctrine de la vertu*, II, § 53, trad. A. Renaut, Paris, 1994, p. 363-365.

quer : ceux de penseurs aussi divers que Rousseau, Shaftesbury [1], Schopenhauer, Emerson, Thoreau, Kierkegaard, Marx, Nietzsche, W. James, Bergson, Wittgenstein, Merleau-Ponty et d'autres encore, qui, tous, d'une manière ou d'une autre, influencés par le modèle de la philosophie antique, ont conçu la philosophie comme une activité concrète et pratique et comme une transformation de la manière de vivre ou de percevoir le monde.

1. Cf. Shaftesbury, *Exercices*, trad. et prés. par L. Jaffro, Paris, 1993 ; il s'agit d'exercices spirituels selon Épictète et Marc Aurèle.

# XII

## QUESTIONS ET PERSPECTIVES

Parvenu à la fin de son ouvrage, l'auteur entrevoit tout ce qu'il n'a pas dit et les questions que le lecteur aimerait lui poser. Si, par exemple, nous avons présenté la « théorisation » de la philosophie comme le résultat de la rencontre entre le christianisme et la philosophie, n'aurait-il pas été souhaitable de faire une étude d'ensemble sur les rapports entre philosophie et religion, dans l'Antiquité aussi bien que dans le monde moderne? Dans l'Antiquité, le philosophe rencontre la religion dans la vie sociale, avec le culte officiel, et dans la vie culturelle, avec les œuvres d'art et la littérature. Mais il la vit philosophiquement, il la transforme en philosophie. Si Épicure recommande la participation aux fêtes de la cité et même la prière, c'est afin de permettre au philosophe épicurien de contempler les dieux tels que la théorie épicurienne de la nature les conçoit. Même les néoplatoniciens tardifs qui pratiquent la théurgie l'intègrent dans un progrès spirituel essentiellement philosophique, pour s'élever finalement à un Dieu transcendant et inconnaissable qui est totalement étranger à la religion traditionnelle. S'ils construisent une théologie rationnelle qui fait cor-

respondre aux dieux de la religion officielle des entités philosophiques, cette théologie n'a plus beaucoup de rapport avec les croyances antiques qu'ils veulent défendre contre le christianisme. Le mode de vie philosophique, dans l'Antiquité, n'entre pas en concurrence avec la religion, parce que la religion n'est pas alors un mode de vie qui englobe toute l'existence et toute la vie intérieure, comme c'est le cas dans le christianisme. C'est plutôt le discours philosophique, comme dans le cas d'Anaxagore et de Socrate, qui peut se heurter aux idées sur les dieux, reçues dans la cité.

Les rapports entre philosophie et christianisme sont beaucoup plus complexes, ainsi que nous l'avons entrevu, et il faudrait une longue étude pour les définir. En effet, on peut dire que presque toutes les philosophies, depuis le Moyen Âge, ont subi l'influence du christianisme. D'une part, leur discours philosophique se développe dans un rapport étroit avec le christianisme, soit pour justifier, directement ou indirectement, la doctrine chrétienne, soit pour la combattre. Sur ce point, on ne peut qu'approuver les remarques d'É. Gilson [1], montrant comment la philosophie de Descartes, de Malebranche, de Leibniz, se situent finalement dans la problématique chrétienne. Il aurait pu ajouter aussi celle de Kant [2], mais il faut reconnaître qu'en assimilant la foi chrétienne à la foi morale, Kant transforme plutôt le christianisme en philosophie. Et, par

1. É. Gilson, *L'Esprit de la philosophie médiévale*, p. 11-16. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, 1994, p. 25-26; M. Merleau-Ponty, *Éloge de la philosophie et autres essais*, p. 201.

2. S. Zac, « Kant, les stoïciens et le christianisme », *Revue de métaphysique et de morale*, 1972, p. 137-165.

ailleurs, le mode de vie philosophique, depuis le Moyen Âge, en passant par Pétrarque et Érasme, ou les stoïciens et épicuriens chrétiens, jusqu'à l'existentialisme chrétien de G. Marcel, s'est longtemps identifié au mode de vie chrétien, au point d'ailleurs que l'on peut déceler, même dans les attitudes existentielles des philosophes contemporains, des traces du christianisme [1], ce qui en soi n'a rien d'étonnant, étant donné la force de cette tradition qui a imprégné toute la mentalité occidentale. Il faudrait donc une longue réflexion pour définir plus profondément les rapports entre philosophie et religion.

Je pense qu'il sera utile aussi de préciser brièvement la représentation que je me fais de la philosophie. J'admets parfaitement que, aussi bien dans l'Antiquité que de nos jours, la philosophie soit une activité théorique et « conceptualisante » Mais je pense aussi que, dans l'Antiquité, c'est le choix que le philosophe fait d'un mode de vie qui conditionne et détermine les tendances fondamentales de son discours philosophique et je crois, finalement, que cela est vrai pour toute philosophie. Je ne veux pas dire évidemment que la philosophie soit déterminée par un choix aveugle et arbitraire, mais je veux dire plutôt qu'il y a un primat de la raison pratique sur la raison théorique : la réflexion philosophique est motivée et dirigée par « ce qui intéresse la raison », comme le disait Kant, c'est-à-dire par le choix d'un mode de vie. Je dirais avec Plotin [2] : « C'est le désir qui engendre la pensée. » Mais il y a une sorte

1. R. Rochlitz, « Esthétique de l'existence », dans *Michel Foucault philosophe*, p. 290, parlant d'un « héritage chrétien et humaniste sécularisé ».

2. Plotin, *Enn.*, V, 6 (24), 5, 9.

d'interaction ou de causalité réciproque entre volonté et intelligence, entre ce que le philosophe veut profondément, ce qui l'intéresse au sens le plus fort du terme, c'est-à-dire la réponse à la question « comment vivre ? », et ce qu'il essaie d'élucider et d'éclaircir par la réflexion. Volonté et réflexion sont inséparables. Dans les philosophies modernes ou contemporaines, cette interaction existe aussi quelquefois et l'on peut, jusqu'à un certain point, expliquer les discours philosophiques par les choix existentiels qui les motivent. Par exemple, comme on le sait par une lettre [1] de Wittgenstein, le *Tractatus logico-philosophicus*, qui se présente apparemment comme une théorie de la proposition, et qui l'est d'ailleurs effectivement, n'en est pas moins fondamentalement un livre d'éthique, dans lequel « ce qui est de l'éthique » n'est pas dit, mais montré. La théorie de la proposition est élaborée pour justifier ce silence concernant l'éthique, qui est prévu et voulu dès le début du livre. Ce qui motive le *Tractatus*, c'est en effet la volonté de conduire le lecteur à un certain mode de vie, une certaine attitude, qui est d'ailleurs tout à fait analogue aux options existentielles de la philosophie antique [2], « Vivre dans le présent », sans rien regretter ni redouter ni espérer [3]. Comme nous l'avons déjà dit, beaucoup de philosophes modernes et contemporains sont restés, pour reprendre

1. G. Gabriel, « La logique comme littérature ? De la signification de la forme littéraire chez Wittgenstein », *Le Nouveau Commerce*, cahier 82/83, printemps 1992, p. 77 (le nom de l'auteur est faussement imprimé : Gabriel Gottfried au lieu de Gottfried Gabriel).

2. *Tractatus...*, 6. 4311.

3. Cf. les excellentes explications de J. Bouveresse, *Wittgenstein, la rime et la raison*, Paris, 1973, p. 89 et p. 21-81.

l'expression de Kant, fidèles à l'Idée de la philosophie [1]. Et finalement, c'est plutôt l'enseignement scolaire de la philosophie et surtout de l'histoire de la philosophie qui a toujours eu tendance à insister sur l'aspect théorique, abstrait et conceptuel de la philosophie.

C'est pourquoi il est nécessaire d'insister sur certains impératifs méthodologiques. Pour comprendre les œuvres philosophiques de l'Antiquité, il faudra tenir compte des conditions particulières de la vie philosophique à cette époque, y déceler l'intention profonde du philosophe, qui est, non pas de développer un discours qui aurait sa fin en lui-même, mais d'agir sur les âmes. En fait, toute assertion devra être comprise dans la perspective de l'effet qu'elle vise à produire dans l'âme de l'auditeur ou du lecteur. Il s'agit parfois de convertir ou de consoler ou de guérir ou d'exhorter, mais il s'agit, toujours et surtout, non pas de communiquer un savoir tout fait, mais de *former*, c'est-à-dire d'apprendre un savoir-faire, de développer un *habitus*, une capacité nouvelle de juger et de critiquer, et de *transformer*, c'est-à-dire de changer la manière de vivre et de voir le monde. On ne s'étonnera plus alors de trouver par exemple chez Platon, ou chez Aristote, ou chez Plotin, des apories dans lesquelles la pensée semble s'enfermer, des reprises et des répétitions, des incohérences apparentes, si l'on se souvient qu'elles sont destinées non pas à communiquer un savoir, mais à former et à exercer.

Le rapport entre l'œuvre et son destinataire aura une importance capitale. Le contenu de l'écrit est en

1. Cf. plus haut, p. 399 et suiv.

effet partiellement déterminé par la nécessité de s'adapter aux capacités spirituelles des destinataires. Par ailleurs, il ne faudra jamais oublier de situer les œuvres des philosophes antiques dans la perspective de la vie de l'école à laquelle ils appartiennent. Elles sont presque toujours en relation directe ou indirecte avec l'enseignement. Par exemple, les traités d'Aristote sont, pour une grande part, des préparations à l'enseignement oral, les traités de Plotin, des échos des difficultés soulevées pendant les cours. Enfin, la plupart des œuvres, philosophiques ou non philosophiques, de l'Antiquité, étaient en étroite relation avec l'oralité, puisqu'elles étaient destinées à être lues à haute voix, souvent lors de séances de lecture publique. Cette étroite liaison de l'écrit et de la parole peut expliquer certaines particularités déroutantes des écrits philosophiques.

Le lecteur voudra aussi, sans doute, me demander si je pense que la conception antique de la philosophie peut encore être vivante aujourd'hui. Je crois avoir déjà répondu en partie à cette question, en laissant entrevoir comment beaucoup de philosophes de l'époque moderne, de Montaigne jusqu'à nos jours, n'ont pas considéré la philosophie comme un simple discours théorique, mais comme une pratique, une ascèse et une transformation de soi [1]. Cette conception est donc toujours « actuelle » et peut toujours être réactualisée [2]. Pour ma part, je poserais la ques-

1. Cf. plus haut, p. 392-407.

2. Cf. par exemple de nombreux travaux parus ou à paraître de Arnold I. Davidson, notamment « Ethics as Ascetics; Foucault, the History of Ethics, and Ancient Thought », dans *Foucault and the Writing of History*, éd. J. Goldstein, Oxford, 1994, p. 63-80; voir aussi H. Hutter, « Philosophy as Self-Transformation », Historical Reflections, vol. 16, n^os^ 2 et

tion autrement. Ne serait-il pas urgent de redécouvrir la notion antique du « philosophe », ce philosophe vivant et choisissant, sans qui la notion de philosophie n'aurait pas de sens ? Ne pourrait-on pas définir le philosophe, non pas comme un professeur ou un écrivain qui développe un discours philosophique, mais, selon la représentation qui était constante dans l'Antiquité, comme un homme qui mène une vie philosophique ? Ne faudrait-il pas réviser l'usage habituel du mot « philosophe », que l'on n'applique d'habitude qu'au théoricien, pour l'accorder aussi à celui qui pratique la philosophie, de même que le chrétien peut pratiquer le christianisme sans être théoréticien et théologien ? Faudra-t-il attendre d'avoir soi-même construit un système philosophique pour vivre philosophiquement ? Ce qui ne veut pas dire qu'il ne faudra pas réfléchir sur sa propre expérience et sur celle des philosophes antérieurs ou contemporains.

Mais qu'est-ce que vivre en philosophe ? Qu'est-ce que la pratique de la philosophie ? Dans le présent ouvrage, j'ai voulu montrer, entre autres choses, que la pratique philosophique était relativement indépendante du discours philosophique. Le même exercice spirituel peut être justifié par des discours philosophiques extrêmement différents, qui viennent après coup pour décrire et justifier des expériences dont la densité existentielle échappe finalement à

---

3, 1989, p. 171-198 ; R. Imbach, « La philosophie comme exercice spirituel », *Critique*, n° 454, p. 275-283 ; J.-L. Solère, « Philosophie et amour de la sagesse : entre les Anciens et nous, l'Inde », *Inde, Europe, Postmodernité*, colloque de Céret 1991, sous la direction de J. Poulain..., Paris, 1993, p. 149-198 ; J. Schlanger, *Gestes de philosophes*, Paris, 1994.

tout effort de théorisation et de systématisation. Par exemple, les stoïciens et les épicuriens ont invité leurs disciples, pour des raisons diverses et presque opposées, à vivre dans la conscience de l'imminence de la mort et à concentrer leur attention sur le moment présent en se libérant de l'inquiétude du futur et du poids du passé. Mais celui qui pratique cet exercice de la concentration voit l'univers avec des yeux nouveaux, comme s'il le voyait pour la première et la dernière fois : il découvre, dans la jouissance du présent, le mystère et la splendeur de l'existence, du surgissement du monde, et en même temps, il atteint à la sérénité en éprouvant à quel point sont relatives les choses qui provoquent le trouble et l'inquiétude. De la même manière également, stoïciens, épicuriens et platoniciens invitent, pour des raisons différentes, leurs disciples à se hausser à une perspective cosmique, à se plonger dans l'immensité de l'espace et du temps, et à transformer ainsi leur vision du monde.

Vue de cette manière, la pratique de la philosophie dépasse donc les oppositions des philosophies particulières. Elle est essentiellement un effort pour prendre conscience de nous-mêmes, de notre être-au-monde, de notre être-avec-autrui, un effort aussi pour « rapprendre à voir le monde », comme disait Merleau-Ponty [1], pour atteindre aussi à une vision universelle, grâce à laquelle nous pourrons nous mettre à la place des autres et dépasser notre propre partialité.

Il existe un texte de G. Friedmann [2] que j'ai

1. M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, 1945, p. XVI.

2. G. Friedmann, *La Puissance et la Sagesse*, Paris, 1970, p. 359.

souvent cité dans d'autres ouvrages, parce qu'il me semble capital, dans la mesure où il montre comment un homme contemporain, engagé dans la lutte politique, reconnaît qu'il peut et doit vivre en philosophe :

*« Prendre son vol » chaque jour ! Au moins un moment qui peut être bref, pourvu qu'il soit intense. Chaque jour un « exercice spirituel » — seul ou en compagnie d'un homme qui lui aussi veut s'améliorer.*

*Exercices spirituels. Sortir de la durée. S'efforcer de dépouiller tes propres passions, les vanités, le prurit de bruit autour de ton nom (qui, de temps à autre, te démange comme un mal chronique). Fuir la médisance. Dépouiller la pitié et la haine. Aimer tous les hommes libres. S'éterniser en se dépassant.*

*Cet effort sur soi est nécessaire, cette ambition — juste. Nombreux sont ceux qui s'absorbent entièrement dans la politique militante, dans la préparation de la Révolution sociale. Rares, très rares, ceux qui, pour préparer la Révolution, veulent s'en rendre dignes.*

Mais le philosophe de l'Antiquité, pour pratiquer la philosophie, vivait en relations plus ou moins étroites avec un groupe de philosophes, ou, tout au moins, recevait d'une tradition philosophique ses règles de vie. Sa tâche en était facilitée, même si vivre effectivement selon ces règles de vie exigeait un dur effort. Maintenant, il n'y a plus d'écoles, il n'y a plus de dogmes. Le « philosophe » est seul. Comment trouvera-t-il son chemin ?

Il le trouvera comme beaucoup d'autres l'ont trouvé avant lui, comme Montaigne, ou Goethe, ou Nietzsche, qui, eux aussi, ont été seuls, et qui ont choisi comme modèles, selon les circonstances ou

leurs besoins profonds, les modes de vie de la philosophie antique. Nietzsche [1] écrivait par exemple :

*En ce qui concerne la praxis, je considère les différentes écoles morales comme des laboratoires expérimentaux dans lesquels un nombre considérable de recettes de l'art de vivre ont été pratiquées à fond et pensées jusqu'au bout : les résultats de toutes les écoles et de toutes leurs expériences nous reviennent en légitime propriété. Nous ne nous ferons pas scrupule d'adopter une recette stoïcienne, sous prétexte que nous avons auparavant tiré profit de recettes épicuriennes.*

C'est effectivement une longue expérience vécue pendant des siècles, et de longues discussions autour de ces expériences, qui donnent leur valeur aux modèles antiques. Utiliser successivement ou alternativement le modèle stoïcien et le modèle épicurien sera par exemple chez Nietzsche, donc, mais aussi chez Montaigne, chez Goethe [2], chez Kant [3], chez Wittgenstein [4], chez Jaspers [5], un moyen d'atteindre à un certain équilibre dans la vie. Mais d'autres modèles encore pourront tout aussi bien inspirer et guider la pratique philosophique.

1. Nietzsche, *Fragments posthumes*, automne 1881, 15 [59], dans Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. V, Paris, Gallimard, 1982, p. 530.
2. Goethe, « Entretien avec Falk », dans F. von Biedermann, *Goethes Gespräche*, Leipzig, 1910, t. IV, p. 469.
3. Cf. plus haut, p. 406.
4. *Tractatus...*, 6. 4311, où l'on trouve une allusion à la représentation épicurienne de la mort et à la conception stoïcienne du présent.
5. K. Jaspers, « Epikur », dans *Weltbewohner und Weimarianer, Festschrift E. Beutler*, 1960, p. 132-133.

On me demandera cette fois comment l'on peut expliquer que, malgré les siècles et l'évolution du monde, ces modèles antiques puissent toujours être réactualisés. C'est tout d'abord, comme le disait Nietzsche, parce que les écoles antiques sont des sortes de laboratoires d'expérimentation, grâce auxquels nous pouvons comparer les conséquences des différents types d'expérience spirituelle qu'elles proposent. De ce point de vue, la pluralité des écoles antiques est précieuse. Les modèles qu'elles nous proposent ne peuvent d'ailleurs être réactualisés que si on les ramène à leur essence, à leur signification profonde, en les détachant de leurs éléments caducs, cosmologiques ou mythiques et en dégageant les positions fondamentales que les écoles elles-mêmes considéraient comme essentielles. On peut aller plus loin. Je pense en effet que ces modèles correspondent, comme je l'ai dit ailleurs [1], à des attitudes permanentes et fondamentales qui s'imposent à tout être humain, lorsqu'il cherche la sagesse. J'évoquais dans ce contexte l'existence d'une sorte de stoïcisme universel, que l'on ne trouve pas seulement en Occident, mais également en Chine par exemple, comme l'a montré J. Gernet [2]. Je l'ai déjà dit, j'ai été longtemps hostile à la philosophie comparée, parce que je pensais qu'elle pouvait créer des confusions et des rapprochements arbitraires. Mais il me semble maintenant en lisant les travaux des mes collègues,

1. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 330-333.

2. J. Gernet, *Chine et christianisme*, Paris, 2e éd. 1991, p. 191; « La sagesse chez Wang-Fou-tche, philosophe chinois du XVIIe siècle », dans *Les Sagesses du monde*, colloque s.d. G. Gadoffre, Paris, 1991, p. 103-104.

G. Bugault [1], R.-P. Droit [2], M. Hulin [3], J.-L. Solère [4], qu'il y a réellement de troublantes analogies entre les attitudes philosophiques de l'Antiquité et de l'Orient, analogies qui d'ailleurs ne peuvent s'expliquer par des influences historiques, mais qui, en tout cas, permettent peut-être de mieux comprendre tout ce qui peut être impliqué dans les attitudes philosophiques qui s'éclairent ainsi les unes par les autres. Les moyens qui nous permettent de parvenir à la paix intérieure et à la communion avec les autres hommes ou avec l'univers ne sont pas illimités. Peut-être faut-il dire que les choix de vie que nous avons décrits, ceux de Socrate, de Pyrrhon, d'Épicure, des stoïciens, des cyniques, des sceptiques, correspondent à des sortes de modèles constants et universels qui se retrouvent sous des formes propres à chaque civilisation dans les différentes aires culturelles de l'humanité. C'est pour cette raison que j'ai évoqué plus haut [5] un texte bouddhiste et aussi un développement de M. Hulin, inspiré par le bouddhisme, parce que je pensais qu'ils pouvaient nous aider à mieux formuler l'essence du sage grec. Il est très intéressant de constater que dans la Grèce, l'Inde et la Chine, une des voies qui mènent à la sagesse consiste dans l'indifférence, c'est-à-dire dans le refus d'attribuer

1. G. Bugault, *L'Inde pense-t-elle ?*, Paris, 1994.
2. R.-P. Droit, *L'Oubli de l'Inde*, Paris, 1989.
3. M. Hulin, *La Mystique sauvage*, Paris, 1993.
4. J.-L. Solère, cité p. 413, n. 2, et, du même auteur, « L'Orient de la pensée », *Les Cahiers de philosophie*, n° 14, 1992, p. 5-42.
5. Cf. plus haut, p. 351-352.

aux choses des différences de valeur qui exprimeraient le point de vue de l'individu, égoïste, partial et limité, le point de vue de la « grenouille au fond de son puits » ou de la « mouche à vinaigre au fond d'une cuve », dont parle Tchouang-tseu [1] :

*Je ne connaissais du Tao que ce que peut connaître de l'univers une mouche à vinaigre prise dans une cuve. Si le maître n'avait pas soulevé mon couvercle, j'aurais toujours ignoré l'univers en son intégralité grandiose.*

Ce désintéressement et cette indifférence ramènent ainsi à un état originel : la quiétude, la paix, qui, au fond de nous, existe antérieurement à l'affirmation de notre individualité contre le monde et contre autrui, antérieurement donc à cet égoïsme et cet égocentrisme qui nous séparent de l'univers et nous entraînent inexorablement dans la poursuite inquiète des plaisirs et dans la crainte perpétuelle des peines.

Des exercices spirituels comme « vivre dans le présent » ou « voir les choses d'en haut » se retrouvent aussi bien chez Goethe [2], chez Nietzsche [3] ou

1. Tchouang-tseu, XVII, *La crue d'automne*, et XXI, *T'ien Tseu-Fang*, traduction Liou Kia-Hway, dans *Philosophes taoïstes*, Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1980, p. 202 et 244.

2. Cf. P. Hadot, « "Le présent seul est notre bonheur." La valeur de l'instant présent chez Goethe et dans la philosophie antique », *Diogène*, n° 133, 1986, p. 58-81 ; et, du même auteur, « La terre vue d'en haut et le voyage cosmique. Le point de vue du poète, du philosophe et de l'historien », *Frontières et conquête spatiales*, Dordrecht-Londres, 1988, p. 31-39.

3. « Tout ce qui est nécessaire, *vu d'en haut et dans l'optique d'une économie de l'ensemble*, est également l'utile en soi. Il ne faut pas seulement le supporter, il faut l'aimer », Nietzsche,

chez Wittgenstein [1]. Ils sont tout à fait accessibles au « philosophe », au sens où nous l'entendons. J'espère revenir sur ces thèmes dans des ouvrages ultérieurs.

D'une manière plus générale, il me semble avoir laissé entendre que, comme le dit J.-L. Solère [2] : « Les Anciens étaient peut-être plus proches de l'Orient que nous », ce que veut dire aussi un auteur chinois moderne [3] lorsqu'il écrit : « Les philosophes chinois étaient tous des Socrates à des degrés divers. En la personne du philosophe, savoir et vertu étaient inséparables. Sa philosophie réclamait d'être vécue par lui ; il en était lui-même le véhicule. Vivre en accord avec ses convictions philosophiques faisait partie de sa philosophie. » Le « philosophe », l'amoureux de la sagesse, au sens où nous l'entendons, pourra donc chercher aussi des modèles de vie dans les philosophies orientales, et ceux-ci ne seront pas tellement éloignés des modèles antiques.

Ce « philosophe » sera d'ailleurs exposé à bien des risques. Le premier serait de se satisfaire du discours philosophique. Il y a un abîme entre les belles sentences et la décision réelle de changer de vie, entre les mots et la prise de conscience effective ou la transformation réelle de soi-même. Il semble bien d'ailleurs que la raison la plus profonde de la « théorisation » de la philosophie soit cette tendance en quelque sorte connaturelle au philosophe et qui le porte à se satisfaire du discours, de l'architecture

---

*Nietzsche contre Wagner*, Épilogue, I, Paris, Gallimard, *Œuvres philosophiques complètes*, t. VIII, p. 275.

1. *Tractatus...*, 6. 4311 et 6. 45.
2. J.-L. Solère, *ibid.*, p. 198.
3. Kin (Yue-Lin), dans Fong (Yeou-Lan), *Précis d'histoire de la philosophie chinoise*, p. 31.

conceptuelle qu'il construit ou reconstruit ou admire. On rencontre toujours d'un bout à l'autre de l'histoire de la philosophie antique, dans presque toutes les écoles, les mêmes avertissements au sujet du danger que court le philosophe, s'il s'imagine que son discours philosophique peut se suffire à lui-même sans être lié à une vie philosophique. Danger perpétuel que Platon éprouvait déjà quand il écrivait, pour justifier sa décision de venir à Syracuse [1] :

*Je craignais de passer à mes propres yeux pour un beau parleur, incapable de s'attaquer résolument à une action.*

Un autre danger, le pire de tous, serait de croire qu'il est possible de se passer de la réflexion philosophique. Il faut que le mode de vie philosophique se justifie dans un discours philosophique rationnel et motivé. Ce discours est inséparable du mode de vie. Notamment, il faudra une réflexion critique sur les discours philosophiques antiques, modernes ou orientaux, qui justifient tel ou tel mode de vie. Il faudra donc s'efforcer d'expliciter les raisons pour lesquelles on agit de telle ou telle manière et réfléchir sur sa propre expérience et celle des autres. Sans cette réflexion, la vie philosophique risque de tomber dans la banalité, ou la fadeur, ou les bons sentiments, ou l'aberration. Sans doute, on ne peut pas attendre d'avoir écrit soi-même la *Critique de la raison pure* pour vivre en philosophe. Mais il n'en reste pas moins que vivre en philosophe, c'est précisément *aussi* réfléchir, raisonner, conceptualiser, d'une manière rigoureuse et technique, « penser par soi-

1. Platon, *Lettres*, VII, 328 c, trad. L. Brisson, p. 173.

même », comme disait Kant. La vie philosophique est une recherche qui ne s'arrête jamais [1].

Enfin, il ne faudra jamais oublier, malgré les clichés tenaces qui traînent toujours dans les manuels, que la vie philosophique antique a toujours été intimement liée au souci des autres et que cette exigence est inhérente à la vie philosophique, tout spécialement lorsqu'elle est vécue dans le monde contemporain. Comme le dit G. Friedmann [2] :

*Un sage moderne (s'il existait) ne se détournerait pas aujourd'hui — comme l'ont fait tant d'esthètes avec dégoût — du cloaque des hommes.*

Mais, disant cela, il retrouvait, et nous avec lui, les problèmes presque insolubles des rapports du philosophe antique avec la cité. Car le philosophe engagé risque toujours de se laisser emporter par les haines et les passions politiques. C'est pourquoi, aux yeux de G. Friedmann, il s'agissait, pour essayer de soulager le sort des hommes, de concentrer ses forces « sur des groupes restreints, et même des individus », et « sur l'effort spirituel (la mutation de quelques-uns) » qui finira, pensait-il, par se diffuser et rayonner. Le philosophe éprouve cruellement sa solitude et son impuissance dans un monde déchiré entre deux inconsciences : celle que provoque l'idolâtrie de l'argent et celle qui résulte de la misère et de la souffrance de milliards d'êtres humains. Dans de telles conditions, le philosophe, décidément, ne pourra jamais atteindre à la sérénité absolue du

1. Cf. R.-P. Droit, « Philosophie de printemps », dans *Le Monde des livres*, 21 avril 1995, p. IX.
2. G. Friedmann, *La Puissance...*, p. 360.

sage. Philosopher, ce sera donc aussi souffrir de cet isolement et de cette impuissance. Mais la philosophie antique nous apprend aussi à ne pas nous résigner, mais à continuer à agir raisonnablement et à nous efforcer de vivre selon la norme qu'est l'Idée de sagesse, quoi qu'il arrive, et même si notre action nous paraît bien limitée. Comme le disait Marc Aurèle [1] :

*N'espère pas la République de Platon, mais sois content si une petite chose progresse, et réfléchis au fait que ce qui résulte de cette petite chose n'est précisément pas une petite chose!*

1. Marc Aurèle, *Pensées*, IX, 29, 5; cf. P. Hadot, *La Citadelle intérieure*, p. 321-325.

# BIBLIOGRAPHIE

## I

## RÉFÉRENCES DES TEXTES CITÉS EN ÉPIGRAPHE


Nietzsche, *Humain, trop humain. Le voyageur et son ombre*, § 86, dans Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t. III, 2, Paris, Gallimard, p. 200.

Kant, *Vorlesungen über die philosophische Encyclopädie*, dans *Kants gesammelte Schriften*, XXIX, Berlin, Akademie, 1980, p. 8 et 12.

Plotin, *Ennéades*, V, 6 (24), 5, 9.

Simplicius, *Commentaire sur le Manuel d'Épictète*, introduction, texte grec et apparat critique, par I. Hadot, Leyde, Brill, 1995, XXIII, ligne 163.

Nietzsche, *Fragments posthumes. Automne 1881*, 15 [59], dans Nietzsche, *Œuvres philosophiques complètes*, t.V, p. 530.

Pétrarque, *De sui ipsius et multorum ignorantia*, dans *Prose*, a cura di G. Martellotti..., Milan, 1955, p. 746-748.

Sénèque, *Lettres à Lucilius*, 108, 36.

Pascal, *Pensées*, § 331 Brunschvicg (Classiques Hachette).

Épictète, *Entretiens*, III, 21, 23.

Thoreau, *Walden*, éd. et trad. G. Landré-Augier, Paris, 1967, p. 89.

Plotin, *Ennéades*, II, 9 (33), 15, 39.

Montaigne, *Essais*, III, 13, Paris, Gallimard, Pléiade, 1962, p. 1088.

## II

## CITATIONS DES TEXTES ANCIENS

Les références exactes aux citations de textes anciens sont en général données dans les notes. Toutefois, pour les auteurs très « classiques », comme Aristote ou Platon, je n'ai pas donné de références à des éditions ou des traductions particulières, me contentant de reproduire les références usuelles qui figurent en marge de toutes les éditions, par exemple, pour Platon : *Banquet*, 208 e, ou encore les divisions par livres, chapitres et paragraphes, utilisées habituellement pour citer des auteurs comme Cicéron ou Épictète. Pour compléter ces indications succinctes données en note, les précisions qui suivent sont destinées à aider le lecteur qui voudrait aller voir lui-même les textes, en lui fournissant des renseignements sur les collections de textes anciens que j'ai utilisées.

*Abréviations*

| | |
|---|---|
| BL | Collection des Universités de France, Paris, Les Belles Lettres. |
| CAG | Commentaria in Aristotelem Graeca, Berlin. |
| GF | Collection Garnier Flammarion, Paris, Flammarion. |
| Pléiade | Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard. |
| LCL | Loeb Classical Library, Cambridge (Mass.)-Londres. |
| SC | Sources chrétiennes, Paris, Éditions du Cerf. |
| SVF | *Stoicorum Veterum Fragmenta*, éd. H. von Arnim, I-IV, Leipzig, 1905-1924, rééd. Stuttgart, Teubner, 1964. |

ARISTÉE : voir *LETTRE D'ARISTÉE*.

ARISTOPHANE, *Les Nuées*, dans Aristophane, t. I, texte de V. Coulon, trad. par H. Van Daele, BL, 1960.

ARISTOTE : les traductions citées sont empruntées, parfois en les modifiant, soit à la traduction complète par J. Tricot dans la *Bibliothèque des textes philosophiques*, Paris, Vrin, 1951-1970, soit aux traductions qui se trouvent dans BL, ou dans GF.

AUGUSTIN, *La Cité de Dieu*, livres I-XXII, trad. Combès, dans : *Bibliothèque augustinienne, Œuvres de saint Augustin*, n° 33-37, Turnhout, Brepols, 1959-1960.

AULU-GELLE, *Nuits attiques*, éd. et trad. R. Marache, livres I-XV, BL, 1967-1989.

CICÉRON : les traductions citées sont empruntées, parfois en la modifiant, à la traduction presque complète dans BL, notamment *Des termes extrêmes des biens et des maux*. Quelques traités sont traduits dans la collection GF, notamment les *Nouveaux livres académiques* et le *Lucullus*, dans le volume Cicéron, *De la divination*, etc., trad. Ch. Appuhn, GF, 1937 (rééditions).

CLÉMENT D'ALEXANDRIE, *Stromates*, I-II (trad.C. Mondésert), V (trad. A. Le Boulluec), SC, 1954-1981.

— *Le Pédagogue*, I-III (trad. M. Harl, Cl. Mondésert, Ch. Matray, introd. et notes d'H.-I. Marrou), SC, 1960-1970.

DIODORE DE SICILE, *Bibliothèque historique* : texte grec et traduction anglaise par différents auteurs sous le titre *Diodorus Siculus*, t. I-XII, dans LCL, 1933-1967 ; édition et traduction en cours, livres I, III, XII, XV, XVII-XIX, dans BL, 1972-1993.

DIOGÈNE LAËRCE (cité : D. L.), *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres* ; en général, les traductions que j'ai données sont originales. Il existe une traduction complète (peu satisfaisante) dans GF ; une nouvelle édition et une nouvelle traduction sont en préparation ; traduction anglaise avec texte grec par R. D. Hicks, dans LCL n°184-185, 1925 (rééditions).

ÉPICTÈTE, *Entretiens*, livres I-IV, texte établi et traduit par J. Souilhé, BL, 1948-1965 ; voir aussi la traduction de V. Goldschmidt, dans *Les Stoïciens*, par É. Bréhier et P.-M. Schuhl, Pléiade, 1964 ; *Manuel*, trad. J. Pépin, dans *Les Stoïciens*, Pléiade, 1964.

EUSÈBE DE CÉSARÉE, *Préparation évangélique*, livre XI, éd. É. des Places, trad. G. Favrelle, Paris, SC, 1982.

ÉVAGRE LE PONTIQUE, *Traité pratique du Moine*, texte grec et trad. par A. et Cl. Guillaumont, SC, 1971 ; *Le gnostique*, texte grec et trad. par A. et Cl. Guillaumont, SC, 1989.

HÉRODOTE, *Histoires*, livre I, texte et trad. Ph. E. Legrand, BL, 1970.

Hésiode, *Théogonie, Les Travaux et les Jours*, éd. et trad. par P. Mazon, BL, 1928 (rééditions).

Homère, *Iliade*, Chants I-XXIV, t. I-IV, éd. et trad. P. Mazon, BL 1937 (rééditions); *Odyssée*, chants I-XXIV, t. I-III, éd. et trad. V. Bérard, BL, 1924 (rééditions); *Hymnes homériques* : Homère, *Hymnes*, éd. et trad. par J. Humbert, BL, 1936 (rééditions).

Horace : les traductions citées sont empruntées, parfois en la modifiant, à la traduction complète des œuvres du poète établie par F. Villeneuve dans BL, 1929-1934 (rééditions).

Isocrate, *Discours*, t. I-IV, éd. et trad. par G. Matthieu et É. Brémond, BL, 1962.

Jamblique, *Vie de Pythagore*, trad. allemande : Iamblichos, *Pythagoras*, herausg., übersetzt und eingeleitet von M. von Albrecht, Darmstadt, 1985.

*Lettre d'Aristée*, éd. et trad. A. Pelletier, SC 89, 1962.

Lucrèce, *De la nature*, texte établi et traduit par A. Ernout, t. I-II, BL, 1924 (rééditions); voir aussi Lucrèce, *De rerum natura*, commentaire exégétique et critique par Alfred Ernout et Léon Robin, BL, 1925-1926; Lucrèce, *De la nature*, traduit du latin par J. Kany-Turpin, Paris, Aubier, 1993.

Marc Aurèle : j'ai donné ma propre traduction des *Pensées*, dont on trouvera le texte grec dans BL, éd. Trannoy, 1924 (rééditions), et surtout dans l'édition de J. Dalfen, Leipzig, Teubner, 1972, 2e éd. 1987.

Numénius, *Fragments*, éd. et trad. par É. des Places, BL, 1973.

Ovide, *Métamorphoses*, éd. et trad. par G. Lafaye, BL, 1928-1930 (rééditions).

Philon d'Alexandrie : les traductions citées sont empruntées, parfois en la modifiant, à la traduction complète, accompagnée du texte grec, réalisée par différents auteurs, dans *Les Œuvres de Philon d'Alexandrie*, publiées par R. Arnaldez, Cl. Mondésert, J. Pouilloux, Paris, Éditions du Cerf, 1962-1992.

Platon : les traductions citées sont empruntées, parfois en les modifiant, soit à la traduction complète de BL et de la Pléiade, soit aux nouvelles traductions publiées dans GF.

Pline l'Ancien, *Histoire naturelle*, XXXV, éd. et trad. J. M. Croisille, BL, 1985.

PLOTIN, *Ennéades*, éd. et trad. par É. Bréhier, BL, 1924-1938; pour *Enn.* III, 5; VI, 7; VI, 9 (respectivement traités 50, 38 et 9), j'ai emprunté mes citations aux trois volumes parus de la collection *Les Écrits de Plotin*, sous la direction de P. Hadot, Paris, Cerf, 1988-1994.

PLUTARQUE : les traductions citées sont empruntées soit à la traduction très avancée des *Vies* et des *Œuvres morales* qui se trouve en BL, soit aux traductions des traités antistoïciens, qui sont rassemblés, avec les textes d'autres auteurs, dans la Bibliothèque de la Pléiade, sous le titre *Les Stoïciens*. Voir aussi pour les traités antistoïciens, la traduction anglaise de H. Cherniss, dans LBL, n° 470, 1976.

PORPHYRE, *De l'abstinence*, livres I-IV, éd. et trad. J. Bouffartigue, M. Patillon et A. Segonds, BL, 1979-1995; *Vie de Pythagore, Lettre à Marcella*, éd. et trad. É. des Places, BL, 1982. *Sententiae*, éd. du texte grec par E. Lambertz, Leipzig, Teubner, 1975; une traduction française va paraître très prochainement.

PROCLUS, *Commentaire sur le Timée*, trad. Festugière, t. I-V, Paris, Vrin, 1966-1968.

SÉNÈQUE : les traductions citées sont empruntées, parfois en la modifiant, à la traduction complète dans BL, 1929-1961(rééditions); voir aussi Sénèque, *Entretiens, Lettres à Lucilius*, Paris, R. Laffont (Bouquins), 1993, révisé par P. Veyne.

SEXTUS EMPIRICUS : il n'existe pas en français de traduction complète de l'ensemble de l'œuvre. J'ai emprunté certaines traductions à J.-P. Dumont, *Les Sceptiques grecs*, textes choisis, Paris, PUF, 1966, voir aussi *Œuvres choisies de Sextus Empiricus*, trad. J. Grenier et G. Goron, Paris, Aubier, 1948; trad. anglaise par R.G. Bury, dans LBL, n° 273, 291 et 311, 1935-1936 (rééditions).

SOLON, *Élégie aux Muses*, texte grec dans E. Diehl, *Anthologia Lyrica Graeca*, Leipzig, Teubner, 1953, p. 20.

THUCYDIDE, *La guerre du Péloponnèse*, livres I-VII, éd. et trad. J. de Romilly, BL, 1968-1970.

XÉNOPHON, *Banquet*, éd. et trad. par F. Ollier, BL, 1961 (rééditions); *Mémorables*, dans Xénophon, *Œuvres complètes*, t. III, GF, 1967 (rééditions).

## III

## CHOIX D'ÉTUDES CONCERNANT CERTAINS ASPECTS DE LA PHILOSOPHIE ANTIQUE

En plus des ouvrages cités dans les notes du livre, on pourra consulter le choix suivant, volontairement très restreint, de travaux susceptibles d'apporter des compléments d'information au sujet des thèmes traités dans ce livre :

*Archiv für Begriffsgeschichte*, t. II, 1982, p. 166-230 (Hommage à Jacob Lanz, articles en langue allemande consacrés à la notion de « philosophe »).

D. Babut, *La religion des philosophes grecs, de Thalès aux Stoïciens*, Paris, 1974.

P. Boyancé, *Lucrèce et l'épicurisme*, Paris, 1963.

V. Brochard, *Les sceptiques grecs*, Paris, 2e éd. 1932, réimpression 1959.

A. Davidson, Introduction à : Pierre Hadot, *Philosophy as a Way of Life*, Oxford-Cambridge (Mass.), 1995, p. 1-45.

M. Detienne, *Les maîtres de vérité dans la Grèce archaïque*, Paris, 1967 (aspects religieux et intellectuels de la pensée présocratique).

J.-P. Dumont, *Éléments d'histoire de la philosophie antique*, Paris, 1993.

P. Friedländer, *Plato*, I, *An Introduction*, Princeton, 1973.

P. Hadot, *Exercices spirituels et philosophie antique*, Paris, 3e éd., 1993.

— *Philosophy as a Way of Life*, voir à : A. Davidson.

— « La philosophie hellénistique » dans J. Russ (dir.), *Histoire de la philosophie. Les pensées fondatrices*, Paris, 1993.

— « Il y a de nos jours des professeurs de philosophie, mais pas de philosophes... », *L'Herne. Henry D. Thoreau*, Paris, 1994, p. 188-193.

— « Émerveillements », dans *La Bibliothèque imaginaire du Collège de France*, éd. par F. Gaussen, Paris, 1990, p. 121-128.

J. HERSCH, *L'étonnement philosophique. Une histoire de la philosophie*, Paris, 1981, 2e éd. 1993.

B.-L. HIJMANS JR., *ΑΣΚΗΣΙΣ. Notes on Epictetus Educational System*, Assen, 1959.

H.-G. INGENKAMP, *Plutarchs Schriften über die Heilung der Seele*, Göttingen, 1971.

W. JORDAN, *Ancient Concepts of Philosophy*, Londres-New York, 1990.

D. KIMMICH, *Epikureische Aufklärungen. Philosophische und poetische Konzepte der Selbstsorge*, Darmstadt, 1993.

M.-L. LAKMANN, *Der Platoniker Tauros in der Darstellung des Aulus Gellius*, Leyde, 1995.

M.C. NUSSBAUM, *The Therapy of Desire. Theory and Practice in Hellenistic Ethics*, Princeton, 1994.

J. PERRET, « Le bonheur du sage », *Hommages à Henry Bardon*, collection Latomus, t. 187, Bruxelles, 1985, p. 291-298.

J.A. PHILIP, *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Phoenix, suppl., vol. VII, University of Toronto Press, 1966, p. 159-162 (critique de l'interprétation chamanistique).

J. PIGEAUD, *La maladie de l'âme. Étude sur la relation de l'âme et du corps dans la tradition médico-philosophique antique*, Paris, 1981.

Plato's *Apology of Socrates. A Literary and Philosophical Study with a Running Commentary*, edited and completed from the papers of the late E. de Strycker, Leyde, 1994.

M.-D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, préface de P. Hadot, Paris, 1986 (traduction de textes et bibliographie sur les théories concernant l'enseignement oral de Platon).

J. C. THOM, *The Pythagorean Golden Verses with Introduction and Commentary*, Leyde, 1995 (texte, trad., comm. des *Vers d'or* pythagoriciens).

A. C. VAN GEYTENBEECK, *Musonius Rufus and Greek Diatribes*, Assen, 1963.

W. WIELAND, *Platon und die Formen des Wissens*, Göttingen, 1982 (Platon n'enseigne pas un savoir, mais un savoir-faire).

# CHRONOLOGIE

Le signe ± indique que la date proposée est approximative : c'est très souvent le cas pour la période d'activité et d'enseignement des philosophes; j'ai choisi en général des dates qui correspondent à ce que l'on appelait dans l'Antiquité l'*akmé*, c'est-à-dire le moment où le personnage en question atteint la maturité ou le sommet de son activité et de sa renommée.

On trouvera de précieux détails bio-bibliographiques sur les différents philosophes dans R. Goulet, *Dictionnaire des philosophes antiques*, I, *Abammon à Axiothea*, II, *Babélyca à Dyscolius*, Paris, 1994.

## AVANT JÉSUS-CHRIST

850-750 Composition des poèmes homériques.

700 ? Hésiode.

650± ? Voyage d'Aristée de Proconnèse vers l'Asie centrale et composition de son poème *Arimaspea*.

640± Épiménide fait un sacrifice expiatoire à Athènes.

600-550 Dans les colonies grecques d'Asie Mineure, apparition des premiers penseurs : Thalès de Milet, qui prédit l'éclipse de soleil du 28 mai 585, Anaximandre, Anaximène.

600± Figures, à la la fois historiques et légendaires, des Sept Sages : Solon, Pittakos de Mytilène, Chilon de Sparte, Bias de Priène, Périandre de Corinthe, Cléobule de Lindos.

594± Solon, homme d'État et poète athénien, considéré ensuite comme l'un des Sept Sages.

560±? Abaris, personnage mis en relation avec Pythagore par les traditions pythagoricienne et platonicienne.

540±? Xénophane de Colophon émigre de Colophon, colonie grecque d'Asie Mineure, et rejoint Élée, colonie grecque d'Italie du Sud.

540±? Théognis, poète élégiaque : morale aristocratique.

532± Pythagore. Originaire de l'île de Samos, il émigre dans les colonies grecques d'Italie du Sud, Crotone, puis Métaponte. On disait de Pythagore qu'il était une réincarnation du philosophe (légendaire) Hermotime de Clazomènes.

504± Héraclite d'Éphèse (colonie grecque d'Asie Mineure).

500± Enseignements du Bouddha, de Confucius.

490-429 Dates de la naissance et de la mort de l'homme d'État athénien Périclès.

470± Anaxagore de Clazomènes.

460± Empédocle d'Agrigente.

450±ss Parménide d'Élée ; Zénon d'Élée ; Mélissos de Samos.

450±ss Essor du mouvement sophistique : Protagoras, Gorgias, Prodicos, Hippias, Thrasymaque, Antiphon, Critias.

450± Hérodote, historien.

440± Démocrite d'Abdère.

435± Enseignement de Socrate à Athènes.

432 Procès d'impiété à Athènes contre Anaxagore, qui doit s'exiler.

432/431 Bataille de Potidée à laquelle participe Socrate.

431-416 Alcibiade, homme politique athénien, disciple de Socrate.

430± Rédaction de l'œuvre historique de Thucydide.

423± Représentation de la pièce d'Aristophane, les *Nuées*, qui ridiculise l'enseignement de Socrate.

399 Procès d'impiété à Athènes contre Socrate qui est condamné à mort.

399±? Antisthène, Aristippe de Cyrène, Euclide de Mégare, disciples de Socrate, fondent leurs propres écoles.

390± Isocrate ouvre une école à Athènes où il enseigne la « philosophie » comme culture générale.

389-388 Premier voyage de Platon en Italie du Sud et en Sicile. Rencontre de Dion de Syracuse.

388/387 Platon fonde son école à Athènes au gymnase appelé Académie. Principaux membres de l'Académie : Eudoxe, Héraclide, Xénocrate, Speusippe, Aristote, Théétète ; deux femmes : Axiothea, Lastheneia.

370-301 Tchouang-tseu, philosophe chinois, qui présente Lie-tseu comme son maître.

367-365 Eudoxe de Cnide remplace Platon à la tête de l'Académie pendant son deuxième voyage en Sicile, auprès de Denys II de Syracuse.

361-360 Héraclide du Pont remplace Platon à la tête de l'Académie pendant son troisième voyage en Sicile.

360±ss Diogène le Cynique, qui a été le disciple d'Antisthène.

360±? Eschine (Aischinès) de Sphettos, disciple de Socrate, enseigne à Athènes et compose des dialogues qui mettent en scène Socrate.

350±? Xénophon, disciple de Socrate, écrit ses souvenirs (*Mémorables*) sur Socrate.

349/348 Mort de Platon. Speusippe lui succède à la tête de l'école.

339/338 Élection de Xénocrate, comme scholarque de l'Académie, successeur de Speusippe.

*Période hellénistique*

336 Avènement d'Alexandre le Grand, roi de Macédoine.

335 Aristote fonde à Athènes sa propre école. Membres importants de son école : Théophraste, Aristoxène, Dicéarque, Cléarque (on a retrouvé des documents épigraphiques qui attestent l'existence d'un voyage de ce dernier dans une cité grecque qui existait à l'endroit de l'actuel Aï Khanoum en Afghanistan).

334 Expédition d'Alexandre en Perse et en Inde. Y prennent part Anaxarque d'Abdère, disciple de Démocrite, Pyrrhon, Onésicrite.

328±ss Première génération des disciples de Diogène le Cynique : Monime, Onésicrite, Cratès, Hipparchia, Métroclès, Ménippe, Ménédème.

326-323 Le sage indien Calanus rencontre les Grecs lors du séjour d'Alexandre à Taxila et se suicide peu de temps avant la mort d'Alexandre.

323 Mort d'Alexandre à Babylone. Suit une période de troubles qui accompagne la formation des différentes monarchies hellénistiques.

322± Mort d'ARISTOTE. THÉOPHRASTE lui succède.

321 Ménandre, poète comique, peut-être influencé par Épicure.

320± Activité philosophique de PYRRHON D'ÉLIS. Il a pour disciples PHILON D'ATHÈNES et TIMON D'ATHÈNES.

312 Mort de Xénocrate. POLÉMON lui succède à la tête de l'Académie.

306 ÉPICURE fonde son école à Athènes. Premiers disciples : HÉRODOTE, PYTHOCLÈS, HERMARQUE, MÉTRODORE, POLYÉNUS, LEONTEUS DE LAMPSAQUE, THEMISTA, LEONTION, COLOTÈS, APOLLONIDÈS. Ami : IDOMÉNÉE.

301± ZÉNON DE CITTIUM fonde l'école « stoïcienne » à Athènes. Premiers disciples : PERSÉE, ARISTON DE CHIOS, CLÉANTHE D'ASSOS.

300± *Éléments* d'EUCLIDE (D'ALEXANDRIE).

300± CRANTOR, scholarque de l'Académie.

295± Fondation à Alexandrie, par Ptolémée I, d'un centre d'études scientifiques appelé le Musée, à laquelle est associé DÉMÉTRIUS DE PHALÈRE, un aristotélicien, et où enseignent par exemple, à la fin du III^e^ siècle, l'astronome ARISTARQUE DE SAMOS et le médecin Hérophile.

287/286 STRATON DE LAMPSAQUE succède à Théophraste comme scholarque de l'école péripatéticienne.

283-239 Antigonos Gonatas, roi de Macédoine, favorise les philosophes, notamment stoïciens (CLÉANTHE).

276-241 ARCÉSILAS, scholarque de l'Académie, donne à l'école une orientation « critique ».

268± LYCON succède à STRATON DE LAMPSAQUE comme scholarque de l'école péripatéticienne.

262± CLÉANTHE, chef de l'école stoïcienne, à la mort de Zénon.

235± Le stoïcien SPHAIROS, disciple de Zénon et de Cléanthe, conseiller du roi de Sparte Cléomène III et probablement de son prédécesseur Agis IV, leur inspire des réformes sociales.

230± CHRYSIPPE, chef de l'école stoïcienne, à la mort de Cléanthe.

212 Archimède de Syracuse, astronome, mathématicien et ingénieur, est tué par les soldats romains lors du siège de Syracuse.

164± Carnéade, scholarque de l'Académie.

155 Ambassade envoyée à Rome par les Athéniens, pour obtenir que la ville d'Athènes soit exemptée d'une forte amende. Elle comprend trois philosophes : l'académicien Carnéade, l'aristotélicien Critolaos, le stoïcien Diogène de Babylone.

150± Antipater (ou Antipatros) de Tarse, chef de l'école stoïcienne.

149-146 Soumission à Rome de la Macédoine et de la Grèce.

144± Le stoïcien Panétius admis dans le « cercle » des Scipions. Il succède en 129 à Antipater à la tête de l'école stoïcienne.

133± Blossius, stoïcien, disciple d'Antipater, inspire à Rome les réformes sociales de Tiberius Gracchus, et peut-être aussi à Pergame la révolte d'Aristonicos, qui veut la libération de tous les esclaves et l'égalité de tous les citoyens.

110± Philon de Larisse et Charmadas enseignent à l'Académie.

106-43 Cicéron, homme d'État romain, dont les traités philosophiques sont inspirés, pour leur plus grande part, par l'« Académie » de son temps (Carnéade, Philon de Larisse, Charmadas, Antiochus d'Ascalon).

99± Quintus Mucius Scævola Pontifex, Rutilius Rufus, hommes d'État romains, stoïciens.

97-55 Lucrèce, épicurien, auteur du poème *De rerum natura*.

95-46 Caton d'Utique, homme d'État romain et philosophe stoïcien.

87 Athènes prise par les Romains. Pillage de la ville par les troupes de Sylla.

79± Antiochus d'Ascalon ouvre sa propre école à Athènes ; il s'oppose à l'attitude « critique » que l'Académie avait adoptée depuis Arcésilas jusqu'à Philon de Larisse.

60± Diverses manifestations d'un renouveau du pythagorisme.

50±? Apollophanès de Pergame, philosophe épicurien.

50± PHILODÈME DE GADARA, philosophe épicurien, ami de Calpurnius Pison (qui était le beau-père de Jules César). Un grand nombre de ses écrits ont été retrouvés dans la villa des Papyrus à Herculanum.

49± DIODORE DE SICILE, historien.

44 Assassinat de Jules César.

43 JUNIUS BRUTUS, homme politique romain, assassin de César, assiste à Athènes aux leçons du platonicien THÉOMNESTE (dernier philosophe, enseignant à Athènes, à être appelé « académique », c'est-à-dire « critique »). Les institutions scolaires fondées par Platon, Aristote et Zénon disparaissent dans les dernières années de la République romaine. Seule subsiste l'institution fondée par Épicure. De nouvelles écoles, reprenant l'héritage doctrinal de Platon, Aristote et Zénon, s'ouvrent dans d'autres villes et à Athènes même.

35± EUDORE D'ALEXANDRIE, philosophe platonicien.

30 Bataille d'Actium; mort de Cléopâtre, dernière reine d'Égypte. Fin de l'époque hellénistique.

30? Inscription épicurienne gravée par les soins de DIOGÈNE D'OINOANDA dans sa ville natale (datée aussi, par certains savants, du IIe siècle ap. J.-C.)

7± AMYNIAS DE SAMOS, philosophe épicurien.

## APRÈS JÉSUS-CHRIST

*L'Empire romain*

27 Octave reçoit du Sénat l'*imperium* et le titre d'Auguste. Fin de la République romaine et début de l'Empire. À cette époque, floraison de la littérature latine : Horace, Ovide. ARIUS DIDYME, conseiller d'Auguste et auteur d'un manuel doxographique sur les « dogmes » des différentes écoles philosophiques. SEXTIUS, père et fils, philosophes romains, influencés par le stoïcisme et le pythagorisme, qui exercèrent une grande influence sur la pensée de Sénèque.

29/30 Crucifixion de Jésus de Nazareth à Jérusalem.

40± PHILON D'ALEXANDRIE, platonicien, un des écrivains les plus importants du judaïsme hellénistique. Exercera une forte influence sur la « philosophie » chrétienne.

48-65 SÉNÈQUE, philosophe stoïcien, précepteur, puis conseiller de l'empereur Néron. Après 62, se consacre uniquement à l'activité philosophique. En 65, contraint au suicide par l'empereur.

60 AMMONIUS, platonicien, enseigne à Athènes. PLUTARQUE DE CHÉRONÉE est son auditeur.

93-94 Expulsion de Rome de tous les philosophes par l'empereur Domitien. Chassé de Rome, le stoïcien ÉPICTÈTE, élève de MUSONIUS RUFUS, fonde une école à Nicopolis, sur la côte grecque de l'Adriatique.

96 Avènement de l'empereur Nerva.

100±ss PLUTARQUE DE CHÉRONÉE, platonicien, de tendance « critique ».

120± Début de l'activité littéraire des Apologistes chrétiens, notamment JUSTIN, ATHÉNAGORE, THÉOPHILE D'ANTIOCHE, qui présentent le christianisme comme une philosophie.

129-200 Vie de GALIEN DE PERGAME, médecin et philosophe.

133± BASILIDE, premier gnostique « historiquement repérable », donne son enseignement à Alexandrie.

140 VALENTIN, le gnostique, enseigne à Rome pendant le règne d'Antonin le Pieux.

140± FAVORINUS D'ARLES, platonicien de tendance « critique ».

146 CALVISIUS TAURUS, platonicien, enseigne à Athènes. AULU-GELLE est son élève.

147± CLAUDE PTOLÉMÉE, astronome, mathématicien, géographe.

150± APULÉE DE MADAURE, platonicien.

150±? NUMÉNIUS et CRONIUS, platoniciens.

150±? ALCINOOS, platonicien, auteur d'un résumé du platonisme (*Didaskalikos*).

150±? ALBINOS, platonicien, auteur d'une *Introduction aux dialogues de Platon*, enseigne à Smyrne.

155± MAXIME DE TYR, rhéteur et philosophe platonicien.

160± Lucien, écrivain satirique, influencé par le cynisme.

161-180 Règne de l'empereur Marc Aurèle, stoïcien, très influencé par Épictète.

176 Marc Aurèle fonde à Athènes des chaires de philosophie pour les quatre principales sectes : platonicienne, aristotélicienne, stoïcienne et épicurienne, rétribuées sur les fonds impériaux.

176± Atticos, philosophe platonicien. Enseigne à Athènes dans la chaire fondée par Marc Aurèle.

177± Composition des *Nuits attiques* d'Aulu-Gelle.

177± Celse, philosophe platonicien, polémiste antichrétien.

180ss Alexandrie et Césarée de Palestine deviennent des centres d'enseignement de la « philosophie » chrétienne : Pantène, Clément d'Alexandrie, Origène, Grégoire le Thaumaturge, Eusèbe de Césarée.

190± Sextus Empiricus, médecin, philosophe sceptique, grâce à qui nous connaissons les arguments des sceptiques antérieurs, Ænésidème (milieu du I^er^ s. av. J.-C. ?) et Agrippa (difficile à dater).

198± Alexandre d'Aphrodise enseigne la philosophie aristotélicienne à Athènes (?) et publie de nombreux commentaires des œuvres d'Aristote.

200± Diogène Laërce, auteur d'un ouvrage intitulé *Vies, doctrines et sentences des philosophes illustres*.

244-270 Plotin, élève d'Ammonius Saccas, fonde à Rome une école platonicienne (= néoplatonicienne). Il a pour disciples Porphyre, Amélius, Castricius, Rogatianus. Dans certains de ses écrits on trouve des discussions avec les gnostiques.

300± Début du monachisme chrétien. Antoine se retire au désert. Athanase d'Alexandrie écrira sa vie en 356.

*L'Empire chrétien*

312-313 Conversion au christianisme de l'empereur Constantin qui promulgue l'édit de Milan assurant la tolérance de l'exercice du culte chrétien.

313± Jamblique fonde une école platonicienne (= néoplatonicienne) en Syrie, probablement à Apamée. Il a

fortement influencé le néoplatonisme postérieur par l'importance qu'il donne à la tradition pythagoricienne et aux pratiques théurgiques. Il écrit de nombreux commentaires sur Platon et Aristote. Il eut pour disciples, entre autres, AIDÉSIOS DE CAPPADOCE et THÉODORE D'ASINÉ.

361-363 Le règne de JULIEN L'EMPEREUR, philosophe néoplatonicien, élève de MAXIME D'ÉPHÈSE (dans la tradition de Jamblique), donne lieu à une réaction contre le christianisme, inspirée par le néoplatonisme.

360±ss Essor du « monachisme savant » : BASILE DE CÉSARÉE, GRÉGOIRE DE NAZIANZE, GRÉGOIRE DE NYSSE, ÉVAGRE LE PONTIQUE.

375±ss PLUTARQUE D'ATHÈNES : naissance de l'école platonicienne (= néoplatonicienne) d'Athènes.

386-430 Activité littéraire d'AUGUSTIN.

400ss Essor de l'enseignement néoplatonicien à Athènes et à Alexandrie (écoles privées) : SYRIANUS, PROCLUS, DAMASCIUS, HIÉROCLÈS, HERMIAS, AMMONIUS, SIMPLICIUS, OLYMPIODORE. On ne peut pas observer de différences doctrinales importantes entre les néoplatoniciens qui enseignent aux V^e^ et VI^e^ siècles à Athènes et ceux qui, comme HIÉROCLÈS, HERMIAS, AMMONIUS, OLYMPIODORE, enseignent à Alexandrie. Nombreux commentaires sur Platon et Aristote, rédigés entre autres par Syrianus, Proclus, Hermias, Ammonius, Olympiodore, Philopon, Simplicius. Le néoplatonisme est un foyer de résistance au christianisme.

529 L'empereur Justinien interdit aux païens d'enseigner. Les philosophes néoplatoniciens, Damascius, Simplicius et Priscien quittent Athènes pour se réfugier en Perse. Après le traité de paix conclu entre Chosroès et Justinien, ils s'installent à Carrhae, en territoire byzantin, mais sous influence perse, et ils y continuent leur enseignement.

529± Le néoplatonicien JEAN PHILOPON se convertit au christianisme vraisemblablement à cause des mesures d'interdiction d'enseignement imposées aux païens par Justinien.

540± DOROTHÉE DE GAZA, écrivain monastique.

# INDEX DES NOMS PROPRES

*L'astérisque* signifie que le personnage figure dans la chronologie.*


ABARIS* : 283, 433.
ABENSOUR (M.) : 389.
ÆNÉSIDÈME* : 224, 439.
AGIS* : 150, 435.
AGRIPPA* : 224, 439.
AIDÉSIUS (ou : Aidesios) : 328, 440.
ALBINOS* : 438.
ALCIBIADE* : 56-58, 72-77, 82, 433.
ALCINOOS* : 235, 438.
ALEXANDRE D'APHRODISE* : 164-165, 229, 250-251, 439.
ALEXANDRE LE GRAND* : 145, 152-154, 174, 434, 435.
ALEXANDRE (M.) : 382.
AMÉLIUS* : 356-357, 439.
AMMONIUS D'ALEXANDRIE* : 440.
AMMONIUS D'ATHÈNES* : 438.
AMMONIUS SACCAS* : 228, 439.
AMYNIAS DE SAMOS* : 150, 437.
ANAXAGORE* : 32, 148, 159, 409, 433.
ANAXARQUE* : 152-153, 174, 434.
ANAXIMANDRE* : 28, 432.
ANAXIMÈNE* : 28, 432.
ANTIGONOS GONATAS* : 158-159, 435.
ANTIOCHUS D'ASCALON* : 228, 436.
ANTIPATER DE TARSE* : 327, 436.
ANTIPHON* : 33, 287-288, 433.
ANTISTHÈNE* : 94, 170, 433, 434.
ANTOINE* : 364, 365, 439.
ANTONIN LE PIEUX* : 438.
AOUAD (M.) : 229.
APELLE : 223.
APHRODITE : 75.
APOLLON : 50.
APOLLONIDÈS* : 327, 435.
APOLLOPHANÈS DE PERGAME* : 150, 436.
APULÉE* : 235, 438.
ARCÉSILAS* : 165, 217-221, 231, 318, 435, 436.
ARCHIMÈDE DE SYRACUSE* : 148, 436.
ARISTARQUE DE SAMOS* : 148, 217, 435.

ARISTÉE DE PROCONNÈSE* : 283, 432.
ARISTIPPE DE CYRÈNE* : 47, 93, 335, 433.
ARISTON DE CHIOS* : 160, 214, 435.
ARISTONICOS* : 436.
ARISTOPHANE* : 72, 76, 433.
ARISTOPHON : 241.
ARISTOTE* : 12, 15, 20, 27, 33, 34, 44, 48, 51, 63, 93, 100-104, 106, 123-144, 147, 148, 151, 154, 156, 161, 181, 231, 233, 237-240, 244-245, 250, 253-254, 260-261, 269-270, 298, 301, 318, 321, 324, 330-331, 334-337, 343, 345, 360, 392-397, 412, 413, 434, 435, 437, 439, 440.
ARISTOXÈNE* : 434.
ARIUS DIDYME* : 235, 437.
ARNIM (H. von) : 196.
ARRIEN : 240, 328.
ARRIGHETTI (G.) : 178.
ATHANASE D'ALEXANDRIE* : 362-365, 373, 439.
ATHÉNA : 40, 236, 287.
ATHÉNAGORE* : 438.
ATTICOS* : 439.
AUBENQUE (P.) : 140.
AUBRY DE REIMS : 393.
AUGUSTE* : 146, 437.
AUGUSTIN* : 95, 375-377, 440.
AULU-GELLE* : 206, 232, 240-242, 438, 439.
AXIOTHEA* : 99, 116, 434.

BABUT (D.) : 73, 221, 395.
BALAUDÉ (J.-F.) : 178-194, 298-299, 342.
BALDRY (H.-C.) : 154.
BASILE DE CÉSARÉE* : 362, 365, 373, 440.
BASILIDE* : 438.
BATAILLARD (M.-Ch.) : 125, 142.
BAUDOUX (B.) : 382.
BERGSON (H.) :15, 407.
BIAS DE PRIÈNE* : 43, 432.
BIEN (G.) : 124.
BILLOT (M.F.) : 94.
BLOSSIUS* : 150, 436.
BODÉÜS (R.) : 124, 139-143.
BOÈCE : 385.
BOÈCE DE DACIE : 393.
BOLLACK (J.) : 40.
BOLTON (J. D. P.) : 284.
BOUDDHA* : 433.
BOURGEY (L.) : 131.
BOUVERESSE (J.) : 351, 391, 411.
BOUYER (L.) : 363.
BRÉHIER (É.) : 147, 197, 255, 340, 351.
BRISSON (L.) : 106, 118-120, 357.
BRUTUS (JUNIUS)* : 437.
BUGAULT (G.) : 409, 419.
BURKERT (W.) : 35, 37, 241-242, 286.
BUTOR (M.) : 396.

CALANUS* : 153, 434.
CANTIN (A.) : 382.
CARNÉADE* : 219, 221, 231, 318, 436.
CASSIN (B.) : 33.
CASTRICIUS* : 243, 439.
CATON D'UTIQUE* : 266, 339, 436.

Celse* : 236, 439.
Charmadas* : 232, 436.
Charon : 316.
Chenu (M.-D.) : 234, 386.
Chilon de Sparte* : 43, 432.
Chosroës* : 440.
Chrysippe* : 151, 160, 197, 205, 210, 212, 231-233, 237, 296, 321, 435.
Cicéron* : 35, 51, 84, 95, 151, 163, 165, 176, 180, 183, 187, 194, 197, 200, 205, 217, 219-221, 228, 232, 265, 286, 298, 310, 314-315, 318-319, 327, 368, 436.
Cléanthe* : 93, 160, 203, 275, 435.
Cléarque* : 44, 434.
Clément d'Alexandrie* : 153, 358, 361, 362, 369, 375, 439.
Cléobule de Lindos* : 44, 432
Cléopâtre* : 146, 437.
Cléomène* : 150, 435.
Colotès* : 435.
Confucius* : 433.
Constantin* : 439.
Copernic : 311.
Crantor* : 232, 435.
Crassus* : 232.
Cratès le Cynique* : 171, 326, 434.
Crésus : 36.
Critias* : 433.
Critolaos* : 436.
Cronius* : 438.
Cyrnos : 43.

Damascius* : 259, 261, 440.
Dante : 393.
Daumas (F.) : 362.
Davidson (A. I.) : 413.
Decharme (P.) : 32, 190.
Decleva Caizzi (F.) : 176.
De Koninck (Th.) : 140.
Deleuze (G.) : 15.
Delorme (J.) : 290.
Deman (Th.) : 46.
Démétrius de Phalère* : 147, 435.
Démocrite* : 45, 97, 153-154, 287, 433, 434.
Demont (P.) : 125, 287, 288.
Denys II de Syracuse : 434.
Descartes (R.) : 15, 395-399, 408.
De Witt (N.W.) : 157, 195.
Diano (C.) : 138, 157, 179, 182, 192, 302.
Dicéarque* : 95, 97, 124, 434.
Di Giuseppe (R.) : 109.
Dihle (A.) : 69.
Diodore de Sicile* : 286, 437.
Diogène de Babylone* : 327, 436.
Diogène d'Oinoanda* : 178, 437.
Diogène Laërce* : 35, 76, 152, 156, 158-159, 171-177, 197, 214-215, 235, 268, 275, 278, 287, 298-299, 324, 335, 366, 439.
Diogène le Cynique* : 160, 170-174, 278, 394, 401, 434.
Dion de Syracuse* : 107, 324, 433.
Diotime : 74-80.
Dixsaut (M.) : 71.

Dodds (E.) : 279, 282.
Domański (J.) : 23, 380-386, 392, 393-394.
Domitien* : 438.
Döring (K.) : 58.
Dorothée de Gaza* : 362, 364-368, 372, 378, 440.
Dreyfus (H.) : 395.
Droit (R.-P.) : 419, 423.
Dumont (J.-P.) : 27, 33, 35, 222.
Düring (I.) : 104, 130, 138.

Eckhardt (Maître) : 393.
Eliade (M.) : 279, 282.
Élisabeth (Princesse) : 399.
Emerson (R.W.) : 407.
Empédocle* : 28, 52, 115, 243, 276-278, 285, 433.
Énésidème : voir Ænésidème.
Épictète* : 13, 151, 197, 199, 204, 207, 233, 237, 240, 268, 275, 295-296, 304, 305, 308, 328, 366-368, 394, 407, 438, 439.
Épicure* : 11, 15, 42, 93, 156-157, 167, 178-196, 233, 237, 289, 299-303, 311, 317-319, 326-327, 338, 342, 345, 366, 401, 419, 435, 437.
Épiménide* : 283, 432.
Érasme : 394, 410.
Éros : 71-82, 91-92.
Eschine de Sphettos* : 57, 434.
Euclide d'Alexandrie* : 101, 435.
Euclide de Mégare* : 47, 94, 433.
Eudamidas : 341.
Eudore d'Alexandrie* : 437.
Eudoxe de Cnide* : 100, 104, 434.
Eunape de Sardes : 328.
Euphorbe : 285.
Eusèbe de Césarée* : 356, 439.
Évagre le Pontique* : 304, 362-363, 368, 369-370, 374-375, 440.

Favorinus d'Arles* : 221, 438.
Festugière (A.-J.) : 147, 184, 190, 192, 242, 260, 289, 315, 343.
Fichte : 15.
Fong (Yeou-Lan) : 314, 421.
Foucault (M.) : 24, 365, 395-396.
Friedmann (G.) : 415, 423.
Friedrich (H.) : 395.
Frischer (B.) : 98, 194, 345.
Furley (W. D.) : 288.

Gabriel (G.) : 19, 411.
Gaiser (K.) : 97, 99, 116.
Galien* : 305, 308, 438.
Gernet (J.) : 418.
Gernet (L.) : 277.
Gigante (M.) : 191, 193, 196, 300, 326.
Gille (B.) : 147.
Gilson (É.) : 381-382, 388-389, 398, 409.
Gladigow (B.) : 39.
Glaucos : 292.
Glucker (J.) : 155, 227.
Goethe (J. W.) : 113, 416-417, 420.

GOLDSCHMIDT (V.) : 118, 200, 201, 208.
GORGIAS* : 32, 33, 38, 433.
GÖRLER (W.) : 176.
GORON (G.) : 221.
GOULET (R.) : 116, 153, 216, 229, 328.
GOULET-CAZÉ (M.-O.) : 160, 170, 171, 233.
GRACCHUS (TIBERIUS)* : 150, 436.
GRÉGOIRE DE NAZIANZE* : 362-364, 368, 440.
GRÉGOIRE DE NYSSE* : 362.
GRÉGOIRE LE THAUMATURGE : 358, 439.
GRENIER (J.) : 221.
GRIBOMONT (J.) : 362.
GRŒTHUYSEN (B.) : 347.
GUATTARI : 15.

HADOT (I.) : 23, 30, 44, 87, 100, 106, 167, 169, 193, 197, 208, 210, 217, 220, 228-230, 239, 260, 267, 287, 289, 303, 322-324, 359, 382-383.
HADOT (P.) : 23, 29, 102, 165, 169, 205-210, 214, 215, 237, 238, 248, 255, 262, 267, 272, 293, 295, 297, 309, 313, 342, 348, 360, 365, 381, 418, 420.
HAMAYON (R. N.) : 279-283.
HAVELOCK (E. A.) : 37.
HEGEL (G. W. F.) : 15, 51, 389, 391.
HEITSCH (E.) : 103.
HÉRACLIDE DU PONT* : 100, 434.
HÉRACLITE* : 29, 35, 36, 45, 52, 357, 361, 433.
HERMARQUE* : 93, 435.
HERMIAS* : 440.
HERMOTIME DE CLAZOMÈNES* : 283, 433.
HÉRODOTE*, historien : 36, 43, 433.
HÉRODOTE*, disciple d'Épicure : 435.
HÉROPHILE* : 148, 435.
HÉSIODE* : 40-42, 236, 330, 432.
HIÉROCLÈS* : 285, 307, 440.
HIPPARCHIA* : 171, 434.
HIPPIAS* : 59, 433.
HOFFMANN (E.) : 196.
HÖLDERLIN (F.) : 72.
HOLZHEY (H.) : 221, 403.
HOMÈRE* : 39, 330.
HORACE* : 11, 151, 196, 275, 299, 301, 338, 437.
HULIN (M.) : 300, 349, 351-352, 419.
HUNGER (H.) : 363.
HUTTER (H.) : 413.

IDOMÉNÉE* : 157, 435.
IERODIAKONOU (K.) : 216.
IMBACH (R.) : 414.
IOPPOLO (A. M.) : 57, 217-219.
ISNARDI PARENTE (M.) : 96.
ISOCRATE* : 38, 86-87, 94, 433.

JAEGER (H.) : 303.
JAEGER (W.) : 31, 130.
JAMBLIQUE* : 35, 242, 259, 262, 305, 439, 440.
JAMES (W.) : 407.
JANKÉLÉVITCH (V.) : 51, 76.

JASPERS (K.) : 417.
JEAN-BAPTISTE : 394.
JEAN L'ÉVANGÉLISTE : 357.
JÉSUS-CHRIST* : 46-47, 81, 355, 358, 362, 372, 376, 379, 394, 438.
JOLY (H.) : 280, 282.
JOLY (R.) : 35.
JULES CÉSAR* : 266, 437.
JULIEN* : 440.
JUSTIN* : 357-358, 360, 438.
JUSTINIEN* : 440.

KANT : 11-12, 15, 66, 85, 135, 350, 399-406, 410-412, 417, 423.
KERFERD (B.) : 39.
KIDD (I. G.) : 208.
KIERKEGAARD (S.) : 81, 400, 407.
KIN (Yue-Lin) : 421.
KOYRÉ (A.) : 311.
KRÄMER (H.-J.) : 80, 94, 104, 181, 301.
KRISTEVA (J.) : 296.
KUDLIEN (F.) : 41.

LABARRIÈRE (P.-J.) : 389.
LAIN-ENTRALGO (P.) : 41.
LASSERRE (F.) : 101.
LASTHENEIA* : 99, 434.
LE BLOND (J.-M.) : 132, 318.
LECLERCQ (J.) : 360, 363.
LEIBNIZ : 15.
LEONTEUS DE LAMPSAQUE* : 195, 435.
LEONTION* : 195, 435.
LÉVY (C.) : 218.
LEWY (H.) : 262.
LIBERA (A. de) : 393.
LINDGREN (J. Ralph) : 403.
LIE-TSEU* : 175, 434.
LUCIEN* : 315, 350, 439.
LUCRÈCE* : 151, 178, 184, 187, 310, 315, 331, 342, 348, 436.
LYCON* : 156, 435.
LYNCH (J.P.) : 31, 33, 95-99, 124, 197, 216, 227, 230.

MACROBE : 385.
MALEBRANCHE : 15.
MALINGREY (A.-M.) : 363.
MANSFELD (J.) : 196.
MARC AURÈLE : 152, 197, 201, 203-204, 209, 211-213, 229, 230, 267, 271, 293-297, 320-321, 323, 327, 332-333, 347, 407, 424, 439.
MARCEL (G.) : 410.
MARROU (H.-I.) : 31.
MARTENS (E.) : 46, 109.
MARTIANUS CAPELLA : 385.
MARX (K.) : 407.
MASULLO (R.) : 262.
MAXIME D'ÉPHÈSE : 440.
MAXIME DE TYR* : 283, 438.
MELISSOS* : 32, 433.
MÉNANDRE* : 319, 435.
MÉNÉDÈME* : 434.
MÉNIPPE* : 315, 434.
MERLAN (Ph.) : 251.
MERLEAU-PONTY (M.) : 66-68, 407, 409, 415.
MÉTROCLÈS* : 278, 434.
MÉTRODORE* : 42, 93, 327, 435.
MEULI (K.) : 279.
MEUNIER (M.) : 242.
MITTELSTRASS (J.) : 105, 117, 317.

Mnémosyné : 42.
Moles (J.) : 154.
Monime* : 434.
Montaigne : 11, 13, 395, 408, 413, 416-417.
Moreau (J.) : 216.
Mucius Scaevola Pontifex (Quintus)* : 266, 436.
Muckensturm (C.) : 152, 153.
Müller (C. W.) : 48, 58.
Murray (G.) : 147.
Muses : 40-42, 99, 236.
Musonius Rufus* : 197, 289-290, 328, 438.

Naddaf (G.) : 28-30, 33.
Narcy (M.) : 288.
Néron* : 438.
Nerva* : 438.
Nietzsche (F.) : 11-12, 85, 346, 377, 407, 416-418, 420.
Numénius* : 95, 438.

Olympiodore* : 440.
Onésicrite* : 153, 434.
Onians (J.) : 134.
Origène* : 358, 359, 361, 362, 375, 439.
Orphée : 236.
Ovide* : 315, 437.

Panétius* : 436.
Pantène* : 439.
Paquet (L.) : 170.
Parain (B.) : 110.
Parménide* : 28, 32, 51, 115, 433.
Parmentier (A.) : 114.
Pascal (B.) : 13, 82.
Pénia : 75.
Pépin (J.) : 268.
Périandre de Corinthe* : 43, 432.
Périclès* : 36, 433.
Persée* : 158, 435.
Pétrarque : 12, 394, 410.
Philodème* : 191, 193, 300, 326, 327, 343, 437.
Philon d'Alexandrie* : 213, 250, 312, 355, 362, 382, 438.
Philon d'Athènes* : 177, 435.
Philon de Larisse* : 219, 436.
Philonenko (A.) : 15.
Philopon (Jean)* : 440.
Pison (Calpurnius)* : 437.
Pittakos de Mytilène* : 43, 432.
Platon* : 11, 15, 19-20, 22, 27-30, 33-34, 42-44, 47-58, 61-68, 70-87, 91-122, 156, 161, 163, 173, 181, 183, 197, 218-219, 230-239, 244-245, 249-250, 260, 261, 269-270, 273-274, 286, 292, 303, 304, 309, 314, 316-318, 324-325, 330, 334-337, 341, 344-345, 350, 359, 360, 412, 422, 433, 434, 437, 440.
Pline l'Ancien : 195.
Plotin* : 12, 13, 15, 20, 82, 233-234, 238-240, 243-259, 262, 267, 270, 293, 322, 327, 344-345, 410, 412, 413, 439.
Plutarque d'Athènes* : 230, 440.
Plutarque de Chéronée* : 69,

95, 100, 151, 197, 219, 221, 238, 269, 271, 287, 296, 304, 320-321, 329, 341, 367, 374, 395, 438.
Polémon* : 155, 158, 268, 435.
Polyénus* : 93, 435.
Poros : 75.
Porphyre* : 228, 233, 238, 240, 242-247, 251, 254, 267-268, 285, 286, 305, 328, 370, 396, 439.
Priscien* : 440.
Proclus* : 95, 230, 232, 259, 261, 440.
Prodicos* : 32, 433.
Protagoras* : 32, 33, 433.
Ptolémée I* : 435.
Ptolémée (Claude)* : 312-313, 438.
Pyrrhon d'Élis* : 152-153, 160, 174-177, 223, 275, 321, 335, 419, 434, 435.
Pythagore* : 28, 35, 94-95, 235-236, 241-243, 276-277, 285-287, 315, 433.
Pythoclès* : 327, 435.

Rabbow (P.) : 23, 108, 111, 306, 324, 326.
Rabinow (P.) : 395.
Refoulé (F.) : 304.
Renan (E.) : 313.
Robert (L.) : 43, 135, 147, 236.
Robin (L.) : 82, 92.
Rochlitz (R.) : 419.
Rodier (G.) : 125, 201.
Rogatianus* : 246, 267, 439.
Romeyer-Dherbey (G.) : 33, 41, 288.
Romilly (J. de) : 33, 330.
Rousseau (J.-J.) : 182, 400 409.
Ruffié (J.) : 20.
Rufin : 363.
Rusticus (Junius) : 323, 327.
Rutilius Rufus* : 266, 436.
Ryckmans (P.) : 175.

Saffrey (H.-D.) : 262, 263.
Schaerer (R.) : 51, 110, 117-118, 121.
Schelling (F. W. J.) : 15.
Schlanger (J.) : 414.
Schmid (W.) : 193.
Schopenhauer (A.) : 389, 407.
Schuhl (P. M.) : 197.
Scipion Émilien : 314.
Scipion l'Africain : 314.
Sedley (D.) : 188.
Sénèque* : 12, 93, 151, 181, 192-193, 197, 199, 203, 219, 266, 268, 287, 289, 294, 296-298, 300, 303, 306, 311, 315, 319, 321, 327-328, 331, 339, 345, 348-349, 395, 437, 438.
Sérénus : 331.
Sextius* : 306, 339, 348, 437.
Sextus Empiricus* : 153, 160, 176, 205, 221-225, 333, 437, 439.
Shaftesbury (A. A. C.) : 407.
Sheppard (A.) : 263.
Shitao : 175.
Simplicius* :12, 239, 322, 332, 440.
Smith (F.) : 178.
Snell (B.) : 43.
Socrate* : 11, 17, 46-69,

70-84, 91, 93-95, 98, 101, 106, 109-110, 113, 117, 138, 148, 159, 161-162, 169, 173, 174, 197-198, 217-219, 273, 275, 280-283, 324, 333, 335, 341, 361, 400, 401, 410, 419, 420, 433, 434.
Solère (J.-L.) : 414, 419, 421.
Solon* : 36, 40, 43, 432.
Souilhé (J.) : 240.
Speusippe* : 99, 100, 104, 434.
Sphairos* : 150, 435.
Spinoza (B.) : 15, 302.
Straton de Lampsaque* : 156, 217, 435.
Suarez (Fr.) : 381-382.
Sudhaus (S.) : 193.
Sulzer (J. G.) : 403.
Sylla* : 151, 227, 436.
Syrianus* : 230, 259, 440.

Taurus (Calvisius)* : 232-233, 237, 240, 438.
Tchouang-tseu* : 175, 420, 434.
Thalès de Milet* : 27, 43, 45, 111, 432.
Théétète* : 100, 434.
Themista* : 195, 435.
Théodore d'Asiné* : 440.
Théognis* : 31, 43, 433.
Théomneste* : 437.
Théophile d'Antioche* : 438.
Théophraste* : 156, 216, 434, 435.
Theorus : 195.
Thillet (P.) : 229.
Thomas d'Aquin : 398.
Thoreau (H.D.) : 13, 407.
Thrasymaque* : 45, 433.
Thucydide* : 37, 433.
Timon d'Athènes* : 176, 435.

Vair (Guillaume du) : 398.
Valentin* : 438.
Van der Horst (P.C.) : 242.
Vernant (J.-P) : 21, 277-285.
Veyne (P.) : 350.
Voelke (A.-J.) : 21, 63, 162, 180, 222, 225.
Vogel (C. J. de) : 35.

Wartelle (A.) : 357.
Wehrli (F.) : 216.
Weil (É.) : 19, 402, 404.
Whitehead (A. N.) : 114.
Wittgenstein (L.) : 19, 225, 302, 351, 391, 407, 411, 417, 421.
Wolff (F.) : 46-47.
Wolfson (H. A.) : 382.

Xénocrate* : 99, 100, 104, 158, 324, 337, 341, 434, 435.
Xénophane* : 28, 35, 59, 114, 433.
Xénophon* : 11, 47, 59, 63, 68, 70, 85, 115, 324, 434.

Zac (S.) : 409.
Zénon de Cittium* : 93, 151, 153, 156-159, 196, 199, 304, 326, 346-347, 401, 435, 437.
Zénon d'Élée* : 11, 32, 433.

# INDEX DES CONCEPTS

absence de trouble (*ataraxia*) : 126, 183.
actions appropriées : 208, 209.
allégorie : 373.
amitié : 192, 195.
amour : 57, 218, 258, 267;
— sublimé : 98, 112-113;
pur — : 190;
— de l'humanité : 222, 328, 333.
*aretê* : voir vertu.
art : — et nature : 134.
artistes de la raison : 387-391, 402.
arts libéraux : 34, 383-385.
ascèse : 173, 246, 253, 262, 291, 293, 297, 362, 396, 406;
— des désirs : 183, 192;
— pythagoricienne : 241-242, 287, 291;
— chrétienne : 372-373.
*askesis* : voir ascèse, exercices.
assentiment : 204, 398.
assimilation : 252-259, voir aussi temps.
*atopos* : voir inclassable.
attention à soi-même (*prosoché*) : 214-215, 246, 295, 361, 364-367.
*autarkeia* : voir indépendance.

beauté : 113.
bien : désir et amour du — : 63, 105, 219;
— moral : 197.
bonheur : 335-336;
— surhumain : 126.

chair : 178-179.
chamanisme : 279-285, 314.
choix de vie : 18, 106-107, 120, 161-163, 168, 172, 175, 180, 197, 202, 237-251, 267, 295, 334-339, 410-411.
cité : 68, 97-98, 102, 143, 147, 323, 325;
— pervertie : 96, 98, 112, 149, 325.
cohérence : 197-208.
confession : 193.
conscience : — de soi : 214-215, 292-303, 339, 415;
— morale : 63, 214, 303;
— cosmique : 215, 313, 415.
contemplation : 128;
— de la nature : 131-135, 194, 319-320, 348-349;
— du sage : 348-349.

convention (*nomos*) : 33 ;
rupture avec les conventions : 170-174.
conversion : 106, 156.
corps : 109, 290, 337, 369, 377-378.
cosmogonies : 28-30.
culture générale : 34, 70, 231.

*daimôn* : 63, 75, 84.
définition physique : 207, 211, 214.
dépôt du fardeau : 351-352.
désintéressement : 130, 136.
désir : 74-85, 121, 135, 183, 184, 192 ;
— du bien : 63, 219.
détachement : 367.
devoirs : voir actions appropriées.
dialectique : 101-103, 164-165.
dialogue : — socratique : 48, 117, 273 ;
— et masque : 49 ;
— écrit : 116-122 ;
dialogues de Platon : 238-239, 273 ;
éthique du — : 60, 103-106, 110, 112, 117, 120, 273, 325 ;
— entre maître et disciples : 164, 240 ;
— avec soi : 104, 177, 275.
Dieu, force d'attraction : 345.
dieux : 186, 189, 192, 194, 263-264.
direction de conscience : 192, 241, 322-333.
discours philosophique : 18-20, 172, 180, 215, 221, 265-275, 358, 379, 380, 384, 414, 421 ;
limites du — : 20-21, 105, 121, 138-141, 251-259, 267 ;
autosuppression du — : 220, 224-225.
dogmes : 272.
douceur : 332.

éclectisme : 229.
écoles : 91-104, 123-125, 154-158, 227-242, 387-390.
écriture : 114-115, 167, 412-413.
éducation : 31, 33, 92, 106, 142, 323.
égalité : 97 ;
— d'âme : 83, 175, 197, 335.
étrangeté : 66, 112.
être : 302.
*euthumia* : voir tranquillité de l'âme.
évidence : 396.
examen de conscience : 193, 285-286, 305-309, 361, 365-366.
exégèse : voir textes (explication de —).
exercices : — du corps : 31, 173, 290 ;
— spirituels : 21-22, 42, 102, 107-114, 191-196, 210-216, 239, 271, 276-333, 361-370, 396-399, 416.
existence : unicité de l'— : 196, 288, 300.
expérience : — mystique : 247-251, 254-259, 267, 345, 349.

femmes : 99, 116, 169, 195, 323.
fonctionnaires : 228-229.
formation : 118, 139 ;
— d'un *habitus* : 141, 271, 273, 412.
forme de vie : 105.

grandeur d'âme : 42, 111, 240, 319.
gratitude : 183, 196, 300.
grenouille au fond du puits : 420.

homme (dépouillement de l'—) : 177, 321-322.
humain (point de vue) : 177, 207, 321.
humaine (communauté) : 209.

incantations : 58, 77.
incertitude de l'action : 209, 323-324.
inclassable (= *atopos*) : 57, 66, 81.
indépendance (= *autarkeia*) : 125, 335.
indicible : 113, 121, 257.
indifférence : 109, 153-154, 175-177, 206-208, 336-337, 420.
indifférents : 206-208, 291-292.
individu : 56-60, 192-193.
infini : 310-311.
intellect : 108, 244, 247, 253-256, 274, 393.
intellectualisme socratique : 63.
intemporalité : 302-303, 311.
intention morale : 60-66, 214;
pureté de l'— : 66, 290, 295, 332, 336, 338.
intérêt : — désintéressé : 135-136;
— de la raison : 405, 411;
— pour tout homme : 405;
— se rapportant à la beauté de la nature : 406.
interprétation des œuvres philosophiques : 412-413
interrogation : 51, 53, 101-102.
ironie : 50, 85, 117.

Je : 49, 110,114, 396.

liberté : — de choix : 187, 202-203, 219-221;
— de parole (*parrhesia*) : 193, 326-328;
— de discussion : 104-105;
ce qui dépend de nous : 198, 206, 294;
— intérieure : 338.
*logos* : 60, 102-105, 110.
Logos, hypostase : 356-359.

maîtrise de soi : 108, 367.
maîtrise du discours : 31-34, 41.
manuels : 235.
mathématiques : 34, 45, 95, 100.
maximes : 44, 109, 225, 271.
méditation : 83, 108, 191, 275.
mémoire : 277, 285, 397.
métamorphose : 212.
mission : 65, 169, 173, 180, 272, 323.
mode de vie : 69, 85, 106, 111, 115, 159, 197-199, 221, 225-226, 243-244, 261-264, 274-275, 334, 358, 360, 371, 380, 392, 393-407, 409-410.
moi : — mise en question de soi : 54-55, 60, 273;
passage du — individuel à un — supérieur : 103, 105, 127, 136, 245, 255, 292;
niveaux du — : 251-259;
concentration du — : 291-309, 339;
dilatation du — : 309-333, 339;

dédoublement du — : 55, 110, 303, 305;
intensification du — : 257;
voir aussi conscience.
mort : crainte de la — : 42, 61, 184, 192;
exercice de la — : 109-111, 212-213, 292-303, 316, 364, 369-370, 415;
la — n'est rien pour nous : 188, 302-303;
— de Socrate : 69;
— du Christ : 372.

nature (*phusis*) : 29-30, 131-136;
— et convention : 33, 172.
non-savoir : 49-56.
norme vivante : 59, 349.

objectivité : 130.
oralité : 114-115, 138, 289, 412-413.
Orient (philosophies de l') : 152-154, 174-175, 314, 351-352, 418-420.

*paideia* : 30-32.
paix : voir tranquillité.
*parrhesia* : voir liberté de parole.
penser par soi-même : 53, 60, 63, 116, 220, 422.
perfection dans le présent : 296-302.
philosophe : 266, 414;
situation paradoxale du — ; 46, 77-85.
philosophie : parties de la — : 197, 210-216, 238-239, 265, 374-376;
— servante de la théologie : 380-387, 390;
— chrétienne : 355-378, 382, 388, 394-395;
— monastique : 360, 363, 371, 380;
— scolaire : 402;
— cosmique : 402-405;
— et traditions religieuses : 32, 148, 159, 408-409;
— et la cité : 68, 148;
— et amour : 58, 84, 92;
voir choix de vie, mode de vie.
*phusis* : 29, 45.
physique, exercice spirituel : 211-212, 215, 316-322.
plaisir : 125, 132-134, 179, 194-195;
— stable : 180-182, 299;
— d'exister : 180-182, 190, 298, 301.
platonisme pour le peuple : 377.
politique : 33-34, 96-98, 124-125, 142-143, 149-150, 244, 287, 325, 327, 337-338, 416, 423.
précipitation (absence de) : 398.
préexercice des maux : 212-214.
présence à soi, aux autres : 113, 247.
présent : concentration sur le — : 293-303;
vivre dans le — : 411, 415, 420.
professeur : 69, 114, 386, 390-391, 394.
progrès spirituel : 81, 85, 231, 238-239, 359.
*prosochê* : voir attention à soi-même.

psychagogie : 41-42, 57-58, 168.
psychologie : 330-332.

quotidien : 67, 69.

raison : 215-216.
rationalité : 201-203;
voir aussi *logos*.
recherche scientifique : 99-101, 130-131, 139, 147-148, 185-186, 216-217, 274.
réformes sociales : 150.
regard d'en haut : 110-111, 177, 212, 283, 314-316, 319, 420.
regard naïf : 348-349, 415.
représentation objective (ou compréhensive) : 204-206, 398.
résumés : 167, 191, 235, 271.
retour éternel : 202.
rêve : 108, 288, 304.
révélation : 235-237, 260, 359-360.
rhétorique : 166, 274, 330.
royaume de Dieu : 374-375.

sage : 78-81, 291, 334-352;
— comme idéal : 334-339, 343, 350, 399-405, 424;
paradoxes du — : 340-341;
— et Dieu : 341-346;
— ami des dieux : 190, 343;
contemplation du — : 348.
sagesse (*sophia*) : 19, 39-45, 50, 77, 127, 161, 218, 399-405.
savoir : 52, 115;
— de la valeur : 60-66, 121;
— et vertu : 77, 106, 252, 421;
— absolu : 103, 218.
savoir-faire : 39-45, 77.
science : 84;
— et affectivité : 114.
scolastique : 234-235, 261, 387-389.
sens : — donné au monde : 204;
— de la vie : 65, 107.
sentences : 44, 167, 191, 366.
sérénité : voir tranquillité.
simplicité taoïste : 175.
Sirius (point de vue de) : 314.
sommeil : 108-109.
*sophia* : voir sagesse.
sophistes : 32-34, 52, 97-98, 106, 157, 269, 287, 330.
souci d'autrui : 67, 173, 246, 422-423.
souci de soi : 67, 173.
souffle : techniques de contrôle du — : 277-279.
suspension du jugement (*epochê*) : 217-219, 224, 338.
système : 117-118, 138, 167-169, 185 191.

temps et assimilation : 115, 141, 244-245, 397.
textes : explication de — : 231-237, 260, 358-360, 386-387.
théologie : 360.
théorétique : — ne se confond pas avec « théorique » : 20, 128;
— ne s'oppose pas à « pratique » : 129.
*theôria* : 125, 128, 137, 244.
thérapeutique : 161-162, 192, 222, 224, 288, 330.
thèse : 101, 164-166, 340.
théurgie : 262-264.
Tout : se reconnaître comme partie du — : 211, 313, 321, 347.
tranquillité (ou paix) de l'âme :

153, 183-185, 213, 222-226, 287, 293, 297, 337-338, 415, 420.
tribunal intérieur : 306-307.

universel (point de vue) : 42, 111, 127, 207, 211, 215, 273, 292, 305, 307, 314-316, 404, 415, 420.
universités : 385-387, 389-391.

valeur : 62, 64-65, 120-121 ;
renversement des valeurs : 67 ;
jugements de — : 162, 176, 206, 211, 225, 336.
vertu : 31-34, 63, 106, 112-114, 125-126, 130, 142-143, 176, 198, 258-259, 262, 264, 301, 345, 368, 372, 406 ;
— et savoir : 63, 106, 252.
vie : — en commun (*sunousia*) : 33, 93, 98, 158, 241 ;
— selon l'esprit : 125, 130-137, 244-245, 262, 274, 344, 377, 393 ;
sérieux de la — : 288.
vol de l'âme : 110-111, 283, 312.
volonté individuelle : — et volonté de la Nature : 203, 212, 215, 295, 321, 337, 345.

*Avant-propos* 15

PREMIÈRE PARTIE :
LA DÉFINITION PLATONICIENNE
DU PHILOSOPHE
ET SES ANTÉCÉDENTS

I. LA PHILOSOPHIE AVANT LA PHILOSOPHIE 27

L'*historia* des premiers penseurs de la Grèce 27
La *paideia* 30
Les sophistes du v^e^ siècle 32

II. L'APPARITION DE LA NOTION DE « PHILOSOPHER » 35

Le témoignage d'Hérodote 35
L'activité philosophique, fierté d'Athènes 37
La notion de *sophia* 39

III. LA FIGURE DE SOCRATE 46

La figure de Socrate 46
Le non-savoir socratique et la critique du savoir sophistique 49
L'appel de l'« individu » à l'« individu » 56

Le savoir de Socrate : la valeur absolue de l'intention morale 60
Souci de soi, souci des autres 66

IV. LA DÉFINITION DU PHILOSOPHE DANS LE *BANQUET* DE PLATON 70

Le *Banquet* de Platon 71
Éros, Socrate et le philosophe 74
Isocrate 86

DEUXIÈME PARTIE :
LA PHILOSOPHIE COMME MODE DE VIE

V. PLATON ET L'ACADÉMIE 91

La philosophie comme forme de vie dans l'Académie de Platon 91
Le projet éducateur 91
Socrate et Pythagore 94
L'intention politique 96
Formation et recherche dans l'Académie 99
Le choix de vie platonicien 104
Exercices spirituels 107
Le discours philosophique de Platon 114

VI. ARISTOTE ET SON ÉCOLE 123

La forme de vie « théorétique » 123
Les différents niveaux de la vie « théorétique » 130
Les limites du discours philosophique 138

VII. LES ÉCOLES HELLÉNISTIQUES 145

Caractéristiques générales 145
La période hellénistique 145
Influences orientales ? 152

Les écoles philosophiques 154
Identités et différences : priorité du choix d'un mode de vie 161
Identités et différences : la méthode d'enseignement 163
Le cynisme 170
Pyrrhon 174
L'épicurisme 178
Une expérience et un choix 178
L'éthique 180
La physique et la canonique 184
Exercices 191
Le stoïcisme 196
Le choix fondamental 197
La physique 199
La théorie de la connaissance 204
La théorie morale 206
Les exercices 210
L'aristotélisme 216
L'Académie platonicienne 217
Le scepticisme 222

VIII. LES ÉCOLES PHILOSOPHIQUES À L'ÉPOQUE IMPÉRIALE 227

Caractéristiques générales 227
Les nouvelles écoles 227
Les méthodes d'enseignement : l'ère du commentaire 232
Le choix de vie 237
Plotin et Porphyre 243
Le choix de vie 243
Les niveaux du moi et les limites du discours philosophique 251
Le néoplatonisme postplotinien et la théurgie 259

Le discours philosophique et la volonté d'harmonisation entre les traditions 259
Le mode de vie 261

IX. PHILOSOPHIE ET DISCOURS PHILOSOPHIQUE 265

La philosophie et l'ambiguïté du discours philosophique 265
Les exercices spirituels 276
Préhistoire 276
Exercices du corps et exercices de l'âme 289
Le rapport à soi et la concentration du moi 291
*L'ascèse* 291
*Le moi, le présent et la mort* 292
*Concentration sur soi et examen de conscience* 303
Le rapport au cosmos et l'expansion du moi 309
*L'expansion du moi dans le cosmos* 309
*Le regard d'en haut* 314
*La physique comme exercice spirituel* 316
Le rapport à autrui 322
Le sage 334
La figure du sage et le choix de vie 334
Le discours philosophique sur le sage 339
La contemplation du monde et du sage 347
Conclusion 350

TROISIÈME PARTIE :
RUPTURE ET CONTINUITÉ.
LE MOYEN ÂGE
ET LES TEMPS MODERNES

X. LE CHRISTIANISME COMME PHILOSOPHIE RÉVÉLÉE 355

Le christianisme se définissant comme philosophie 355
Christianisme et philosophie antique 370

XI. DISPARITIONS ET RÉAPPARITIONS DE LA CONCEPTION ANTIQUE DE LA PHILOSOPHIE 379
Encore une fois : christianisme et philosophie 379
La philosophie comme servante de la théologie 381
Les artistes de la raison 387
La permanence de la conception de la philosophie comme mode de vie 392

XII. QUESTIONS ET PERSPECTIVES 408
*Bibliographie* 425
*Chronologie* 432
*Index des noms propres* 441
*Index des concepts* 450

## DU MÊME AUTEUR

SAINT AMBROISE, APOLOGIE DE DAVID (éd.), Éditions du Cerf, 1977.

LEÇON INAUGURALE FAITE LE 18 FÉVRIER 1983 : HISTOIRE DE LA PENSÉE HELLÉNISTIQUE ET ROMAINE, Collège de France, 1983.

PLOTIN, ÉCRITS. TRAITÉ 38 (VI, 7), Éditions du Cerf, 1988.

PLOTIN OU LA SIMPLICITÉ DU REGARD, Institut d'études augustiniennes, 1989.

PLOTIN, ÉCRITS. TRAITÉ 50 (III, 5), Éditions du Cerf, 1990.

LA CITADELLE INTÉRIEURE. INTRODUCTION AUX PENSÉES DE MARC AURÈLE, Éditions Fayard, 1992.

EXERCICES SPIRITUELS ET PHILOSOPHIE ANTIQUE, Institut d'études augustiniennes, 3e éd., 1993.

PLOTIN, ÉCRITS. TRAITÉ 9 (VI, 9), Éditions du Cerf, 1994.

*Composition Euronumérique*
*et impression Bussière Camedan Imprimeries*
*à Saint-Amand (Cher), le 27 déeembre 1995.*
*Dépôt légal : décembre 1995.*
*1er dépôt légal dans la collection : octobre 1995.*
*Numéro d'imprimeur : 1/2939.*
ISBN 2-07-032760-4./Imprimé en France.

75850